226

Bijdragen tot de Geschiedenis van het Dogma
:- onder redactie van V. CREMERS, S. J. -:

De Verlossingsidee

bij Athanasius den Groote

Proeve eener wijsgeerig-theologische Synthese

door

VICTOR CREMERS, S. J.

Prof. theol. dogm.

TURNHOUT (BELGIE)
ETABLISSEMENTS BREPOLS, N. V.
PAUSELIJKE UITGEVERS

BR
65
A47C7

Vak 40

PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

K. 38

Algemene Provincie Kataloog
Minderbroederskloester
Alverna Gld

Vale 40
226

Bijdragen tot de Geschiedenis van het Dogma
:- onder redactie van V. CREMERS, S. J. -:

De Verlossingsidee

bij Athanasius den Groote

Proeve eener wijsgeerig-theologische Synthese

door

VICTOR CREMERS, S. J.

Prof. theol. dogm.

TURNHOUT (BELGIE)
ETABLISSEMENTS BREPOLS, N. V.
PAUSELIJKE UITGEVERS

BIBLIOTHECA
O. F. M.
CONV. VENRAD

BR
65
A47C7

107043

CUM PERMISSU SUPERIORUM.

IMPRIMATUR.

Mechliniæ, 26 Octobris 1921.

J. THYS, CAN., LIB. CENS.

ALLE RECHTEN VOORBEHOUDEN.

INHOUD.

Voorwoord 1

Inleiding : Wegwijzer in Athanasius' geschriften . 15

1. De verhandeling tegen de heidenen 15

2. De verhandeling omtrent de menschwording . 18

3. De verhandeling tegen de Arianen 20

4. De verhandeling omtrent de menschwording en tegen de Arianen 21

5. De verhandelingen omtrent de menschwording van Onzen Heer Jezus Chistus, tegen Apollinarius 21

I. — Geestelijke stroomingen ten tijde van Athanasius 23

II. — Het heil en de Heiland in Gods raadsbesluit 63

A. Gods raadsbesluit aangaande ons heil 63

B. Gods raadsbesluit aangaande den eeuwig Logos-Heiland 68

C. Gods raadsbesluit aangaande de rol van den Logos-Heiland ten onzen opzichte 78

III. — Het heilsontwerp in de Schepping 81

A. De schepping in 't algemeen : deelname aan het Woord 81

1. De scheppingswil 81

2. De scheppingsakt 83

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

B. De schepping van den mensch in 't bizonder: naar Godsgelijkenis 91

IV. — De heilsmogelijkheid na den zondenval : De eigenschappen der geestelijke natuur als overblijfselen van de Godsgelijkenis 105

V. — De bovennatuurlijke aard der Godsgelijkenis 111

A. Had Athanasius het begrip van het bovennatuurlijke ? 111

B. Waarin laat hij het bovennatuurlijke bestaan? 115

a. Het begrip : « natuur » 115

b. Het bovennatuurlijke in : 117

1. De onsterfelijkheid, als deelname aan Gods leven 117

2. De Godskennis 120

3. De Godsgelijkenis 126

Het aangenomen zoonschap 128

c. Besluit 133

VI. — Het herstel van het heil, of de vergoddelijking door de deelneming aan het menschgeworden Woord 139

A. Het heil door de menschwording 139

B. Onze deelneming aan het menschgeworden Woord 150

1. Onze gemeenschap met Christus' menschheid 151

2. Onze gelijke afstamming 151

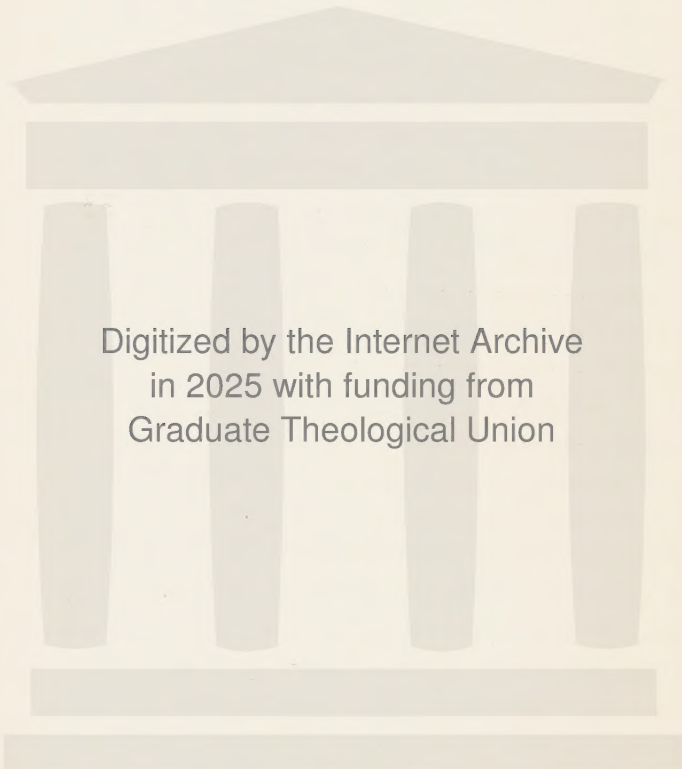
3. De ontologische inbegrepenheid en eenheid van alle menschheid in den Logos 151

C. Gevolgen van onze deelneming aan den Logos-Verlosser 158

1. De Logos, stamvader van een nieuw geslacht 158
2. De Logos, bron van een nieuw leven 160
3. Overdraging van zijn daden en verdiensten op ons 160
4. Deelachtigheid, tot vergoddelijking toe 168
VII. — Eenige metaphysische aanteekeningen over onze deelname aan den Logos-Heiland 177
VIII. — Het herstel van het heil, of de vergoddelijking door de kennis van den Godmensch .. 193
IX. — Het herstel van het heil door den Zoendood van den Godmensch 201
A. De beteekenis van Christus' dood in het heilsplan 201
B. De beteekenis van Christus' dood in het heilswerk 205
C. De dood van Christus als zoenoffer 214
Besluit 228

Voor litteratuuropgave raadplege men de bekende werken over Patrologie.

GOLDBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION


Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/deverlossingside00unse

VOORWOORD.

Deze studie stelt zich niet ten doel al de gegevens over verlossing en zaligmaking, die verspreid liggen in het uitgebreid levenswerk van den heiligen Athanasius, te verzamelen, en volgens een min of meer willekeurige orde te rangschikken en aaneen te rijgen. Wie zulks verlangt, raadplege liever werken van beschrijvenden aard, zooals Atzberger, Sträter, Lauchert. In hun verhandelingen vindt men nagenoeg alles wat in Athanasius' schriften betrekking heeft op Christus' verlossingswerk. Geheel dit materiaal is geordend en geschikt zoo ongeveer op de wijze van onze hedendaagsche handboeken.

Het is niet mijn bedoeling zulk een arbeid te onderschatten, het is er mij alleen om te doen de verschillende gezichtspunten uiteen te houden en nader te bepalen. Indien met zulke werken niets anders bedoeld wordt dan den inventaris op te maken van de gegevens, die bij een kerkleeraar te vinden zijn, en aldus de dogmahistorici de bouwstoffen ter synthese aan te brengen, dan zijn ze onmiskenbaar nuttig, doch indien ze erop berekend zijn om als definitieve dogmageschiedkundige studies aanvaard te worden, dan zou ik daartegen eenige bescheiden bemerkingen mogen maken.

De schrijvers van zulke verhandelingen leggen het er op aan objectief te zijn, d. w. z. de teksten van hun

auteur zoo levenloos mogelijk voor te stellen en deze levenlooze bestanddeelen ineen te voegen in een stelsel waarvan ze te voren de verhoudingen en den vorm hebben bepaald. Zoodoende loopen ze nochtans gevaar de gedachte van den schrijver te verminken, en aan het geheel een gedaante te geven, waarin hij zijn geestesbeeld niet zou erkennen. Voorwaar zulk een arbeidswijze wordt meestal gevolgd uit vrees voor gemis aan objectiviteit. En ongetwijfeld moet de eerste bezorgdheid van den dogmahistoricus zijn de gedachten van zijn auteur objectief weer te geven. Doch de vraag is juist hoe men het best doordringt in iemands gedachten. Allicht niet met eenige honderden teksten uit hun verband te rukken en ze te wringen in een nieuw stelsel, dat men van te voren had vastgesteld.

Het is waar, meestal is men genoodzaakt de opvatting van een denker op te maken uit gegevens, die alom in zijn geschriften verspreid liggen, en ze weer te rangschikken volgens een leidende gedachte. [1]) Doch het komt er vooral op aan, deze goed te kiezen. Niet alle systematiseering is aprioristisch. En om het aprioriśme te weren zal men volstaan met de leidende gedachte op te sporen in de gegevens van den auteur zelf [2]), zooals ze doorstraalt door de bestudeerde teksten heen ; en zelfs om deze gedachte goed op te vatten en

---

1) Sträter in zijn « Erlösungslehre des H. Athanasius. »

2) Sträter in zijn « Vorwort » tot de « Erlösungslehre » heeft dat wel ingezien, waar hij zegt : Sowohl bei der Darstellung wie bei der Ordnung und Eintheilung des Stoffes war es besonders mein Bestreben, überall die Lehren möglichst im Lichte des Ideenkreises des H. Athanasius auf zu fassen und zu entwickeln, nicht etwa in einem schon vorher fertigen system unterzubringen, weil nur so ein Kirchlicher

wel te onderscheiden van de mogelijke afwijkingen en vergissingen, die de schrijver in het uitwerken zijner begrippen begaan heeft, moet men ze op zich zelf doorgronden, haar innerlijke gehalte toetsen, en haar verste gevolgtrekkingen opsporen. Dat noem ik ware objectiviteit.

De menschelijke geest is immers nooit objectiever dan wanneer hij er naar streeft de gedachte als dusdanig voor te stellen, de gedachte, zooals zij leeft in den geest als zoodanig, dit wil zeggen : den objectieven geest. Wij moeten vertrouwen genoeg hebben in het menschelijk verstand om aan te nemen dat het door alle weifelingen en mogelijke misslagen heen steeds iets van de waarheid achterhaalt in zijn bespiegelingen, of liever dat het de oneindige waarheid langs een harer kanten en uitzichten weet te benaderen.

Zeker, het kan uiterst belangrijk en zelfs noodzakelijk zijn een schrijver te kenschetsen in zijn individueele manier van denken of zelfs de vervormingen aan te stippen, die de persoonlijke geestestoets op de voorstelling en formuleering der waarheid naliet, doch het

---

Schriftsteller in der wahren Originälität seiner Anschauung und Speculation gewürdigt werden kann, und die Darstellung seiner Lehre vor ermüdender Eintönigkeit gewahrt bleibt.

Hoe getrouw hij zijn loffelijk principe gebleven is, blijkt enkel reeds uit een overzicht zijner indeeling :

« DER ERLÖSER UND SEIN WERK. »

I. Charitologischer und religiös – sittlicher Zustand der menschheit vor (bezw. ohne) Christus (Das object der Erlösung).

II. Charitologischer und religiös – sittlicher Zustand der Menschheit in, durch und nach Christus (der Erlöser und sein Werk).

Dat heeft een zweem van ante, per, post ; quid, quis, quomodo. Zeker niet uit de levende gedachte van Athanasius gegrepen.

BIBLIOTHECA O. F. M. CONV. VENRAD

komt er hoofdzakelijk op aan zijn gedachten in haar wording te achterhalen en ze te doen herleven, juist zooals ze levend in zijn zoekenden geest ontstond. En inderdaad, om zich een gedachte in haar volle objectiviteit eigen te maken moet men ze uit den dooden tekst doen verrijzen en herscheppen, meer nog, men moet ze zoo ver mogelijk doordenken tot in haar laatste vertakkingen en gevolgtrekkingen.

De geest van den mensch is immers één, en wanneer de nakomeling zich indenkt in de gedachte van den voorganger om langs diens persoonlijke mentaliteit op te gaan tot de beschouwing der eeuwige waarheid, dan alleen bereikt hij het ware object, dat ook diens geest heeft geschouwd. Wel mag en moet men intusschen vaststellen in hoever deze zijn doel heeft benaderd, langs welke wegen hij er van afgeweken is, doch dan alleen laat men den bestudeerden auteur eigenlijk recht wedervaren, wanneer men zijne gedachte beschouwt in het licht van de waarheid die hij in zijn onderzoek nastreeft.

Het is dus zeer ongerijmd de fragmentarische bestanddeelen eener gedachte uit de werken van een schijver te knippen, en ze weer te rangschikken in een vooropgezet bestek. Onder voorwendsel van de gedachte niet te misvormen, wringt men ze in de uiterlijke omlijsting eener willekeurige schikking en misvormt ze bijgevolg geheel en al.

Hij heeft derhalve de meeste kans een schrijver waarlijk te doorgronden, die er op uit is, het beginsel op te sporen, waaruit zijn doctrien als uit haar oorsprong is voortgesproten.

Er zijn dus maar twee manieren om objectief te zijn, de eerste is die van den kopist en den boekdrukker ; de tweede is die van den gelijkgestemden geestverwant, die de grondgedachte van zijn auteur in al haar uitingen weet te achterhalen en aantoont hoe uit haar, als uit een levenden kiem, geheel het stelsel zich ontwikkeld heeft.

Zoo loopt men wel gevaar zich te bedriegen, of de gedachte niet te doorgronden in al haar verwikkelingen en haar samengesteldheid, maar ze integendeel door abstractie te vereenvoudigen, of haar weelderigen uit- en misgroei uit het oog te verliezen ; doch niet uit vrees voor de gevaren, moet men aan alle goede pogingen verzaken.

Deze studie wil zulk een bescheiden poging zijn. Wellicht zal de goedgunstige lezer zich soms afvragen, of ik den H. Athanasius niet meer toeschrijf dan hij uitdrukkelijk zegt, of ik hem niet mijn eigen bespiegelingen toedicht, hij gelieve zich dan te herinneren dat groote denkers soms verder denken dan hun woorden dragen en niet altijd zeggen wat ze zeggen wilden, en indien ik er in geslaagd ben den H. Athanasius te doen zeggen wat hij zeggen wilde, dan getroost ik mij dit verwijt.

Leuven, Pinksteren, 1919.

INLEIDING.

WEGWIJZER IN ATHANASIUS' GESCHRIFTEN.

Om aan den eisch der geesteseerlijkheid en de behoefte aan werkelijkheid te voldoen, acht ik het geraadzaam den lezer in een vluchtig overzicht bekend te maken met diegene van Athanasius' geschriften, welke in deze studie het vaakst worden vermeld. Zoodoende wil ik het hem vergemakkelijken, ten minste eenig besef te krijgen van de geestelijke sfeer, waarin Athanasius' gedachte zich beweegt, en eenigszins te vermoeden, welke richting en welken weg hij inslaat. Hij zal zich dan ook rekenschap kunnen geven dat de heilige de vraag der zaligmaking eigenlijk nooit systematisch stelt zooals ze in deze studie wordt gesteld en opgelost, daar ze toch bij hem slechts terloops en in 't voorbijgaan wordt aangeroerd.

ΛΟΓΟΣ ΚΑΤΑ ΕΛΛΗΝΩΝ.

Oratio contra Gentes. [1]).

Het boek bevat de rechtstreeksche weerlegging van de heidensche godsdiensten en bestaat uit drie deelen ; het eerste is gewijd aan de kritiek van het heidendom,

1) Omtrent de echtheid van dit werk kan men raadplegen : ra-

het tweede levert het bewijs dat de mensch het vermogen bezit om God te kennen, en het derde betoogt hoe de natuur eene ware openbaring is van God.

In zijn kritiek op het heidendom gaat Athanasius uit van diens oorsprong : het misbruik van den vrijen wil of het zedelijk kwaad. Door het vrijwillig verlies der Godsgelijkenis ontaardt de mensch en valt in de verderfelijke dwalingen van den afgodendienst (II-XV). Hierop stelt hij een kritisch onderzoek in naar de beweegredenen en bewijsvoeringen die voor de openbare meening geldend waren, en in de scholen der wijsgeeren tot een wereldbeschouwing werden herleid en ter verdediging van den heidenschen godsdienst werden aangevoerd (XVI-XXVI). Vervolgens behandelt hij het brandende vraagstuk van het waar Godsbegrip. God kan niet vereenzelvigd worden noch met het heelal noch met een deel der natuur (XXVII-XXIX).

In zijn tweede gedeelte betoogt hij hoofdzakelijk de geestelijkheid en de onsterfelijkheid der ziel, ten einde uit die eigenschappen haar vermogen af te leiden van het opperzinnelijke en het overwereldsche of transcendente, aldus ook God te kennen.

In het derde toont Athanasius aan hoe de orde en de harmonie, die wij in het heelal waarnemen, ons noodzakelijk terugvoeren tot den Logos, aan Wien het zijn ontstaan en bestaan te danken heeft.

En in de laatste hoofdstukken komt hij tot het be-

---

tikels van Lauchert in « Revue internationale de Théologie » 1894 bl. 355; en 1895 eerste aflevering, vervolgens van Krüger in « Theologische Litteraturzeitung » 1893 bl. 359 ; en «Theologisches Jahresbericht für 1893 » bl. 194.

sluit dat er voor de menschheid geen ander redding mogelijk is dan de terugkeer tot den Logos (XLV-XLVII).

Hiermede staan wij geheel en al op het gebied der verlossingsleer. De Logos redt ons uit den ellendigen toestand, waarin de zonde ons had gebracht. De Christelijke Godsdienst bezit dus het ware kenmerk van den hoogsten verlossingsgodsdienst ; God van alle eeuwigheid tot verzoening besloten, daalt zelf neer en neemt de menschelijke natuur aan om deze in zijn persoon te verzoenen, te louteren en aldus te redden.

Waarom treedt in deze verdediging van het geloof de menschwording zoodanig op den voorgrond ?

Om de eenvoudige reden dat het denkbeeld van een menschgeworden Godheid de groote struikelblok was geworden voor de heidenen. Dezen waren immers allengs gaan afzien van hun grof naturalisme en wilden thans niet meer hooren van goden met menschelijke gestalte. God beschouwden zij voortaan als het geestelijk onsterfelijk en onlijdelijk Opperwezen, dat boven alle wereld verheven, zich om geen wereld bekommerde

Athanasius moest hun dus toonen dat de menschwording geen dwaze methamorphose is, maar de vereeniging van de Godheid met de menschelijke natuur, aangegaan om deze te redden. — Hij gaat ze dus niet bewijzen als een geschiedschrijver, maar als een wijsgeer, en om er de philosophische waarheid van aan te toonen zal hij ze belichten in haar doel, haar wonderdadige openbaring en haar gevolgen.

ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΝΑΝΘΡΩΠΗΣΕΩΣ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ, ΚΑΙ ΤΗΣ ΔΙΑ ΣΩΜΑΤΟΣ ΠΡΟΣ ΗΜΑΣ ΕΠΙΦΑΝΙΑΣ ΑΥΤΟΥ.

De incarnatione Verbi.

Dit werk vormt met het voorgaande één geheel, dat volgens Athanasius' bedoeling een verdediging van het christendom uitmaakt. Nu toch behandelt hij dit onderwerp juist uit het oogpunt der menschwording en der verlossing, wijl hem de komst van den Godmensch als de kernwaarheid van den Christengodsdienst gold.

Terwijl het heidendom den mensch van den waren God verwijdert, voert het christendom ons tot Hem terug. Ziedaar de korte samenvatting van zijn geloofsverdediging. Christus, het menschgeworden Woord Gods, vormt het middelpunt van zijn christelijke opvatting, wijl Christus de redder is uit het kwaad en de middelaar, het verbindingslid tusschen God en mensch : Christus, die God is, werd mensch om den mensch, die zich van God verwijderd had, weder tot God terug te voeren, weder met Hem te vereenigen.

De eerste hoofdstukken van « de Incarnatione » zijn een herhaling van « Contra Gentes (II, VII) ».

In de volgende betoogt hij de noodzakelijkheid en het doel der menschwording, laat de doelmatigheid uitkomen van de verlossingsmiddelen, zooals dood en opstanding, handhaaft hun waarheid en echtheid tegen Joden en heidenen om eindelijk in lyrische bewoordingen hun gevolgen en hun krachtdadigheid te verheerlijken.

Daar dit geschrift het nauwst in verband staat met het onderwerp dezer studie, zal het raadzaam zijn een weinig uit te weiden over zijn inhoud.

Na in heerlijke trekken te hebben geschetst hoe wij geschapen werden naar het beeld en de gelijkenis van den Logos, toont hij aan hoe innig schepping en menschwording met elkander in verband staan, hoe het namelijk niet pastte dat het logosgelijke schepsel ten gevolge der zonde verloren ging. De Logos alleen toch kan het verderf en het kwaad door de zonde veroorzaakt bestrijden, Hij alleen kon den dood afweren en het leven herstellen.

Dit was dan ook een eerste beweegreden, die God tot de menschwording zou doen besluiten.

Een tweede was de noodzakelijkheid om den mensch te redden uit de gruwelijke dwalingen der afgodenleer en hem de ware kennis van den éénen God terug te schenken. De mensch, geschapen naar God, had de Godsgelijkenis en daarmede de ware kennis van God verloren. Alleen het levende beeld des Vaders, het Verbum, naar Hetwelk wij geschapen zijn, kon ons die Godsgelijkenis terugschenken, en ons tot de kennis van God terugvoeren door ons God, den onzichtbare, zichtbaar te toonen in een menschelijke gestalte.

Alsdan gaat hij over tot de bespreking van Christus' dood en verrijzenis.

Christus alleen kan ons vrijmaken en loskoopen van de schuld, die het menschdom zich op den hals had gehaald door de zonde. Hij alleen kan sterven en verrijzen in onze plaats. De overwinning van Christus op het graf doet de overmacht van den dood omslaan in de overmacht van het leven, want de verrijzenis is een noodzakelijk gevolg van de menschwording van Dengene, in wien het leven is.

Eindelijk komt hij tot de weerlegging der moeilijkheden, welke de ongeloovigen van zijn tijd tegen de menschwording inbrachten. De Joden worden beschaamd door hun eigen schriftuur, de Grieken door hun eigen wijsgeerige leerstellingen, en beiden eindelijk door feiten, namelijk door de zedelijke, geestelijke en godsdienstige omwenteling door het christendom teweeg gebracht in de oude heidenwereld.

St. Athanasius behandelt zijn stof niet als een dor scholastisch probleem. De menschwording is voor hem niet enkel een abstracte leerstelling, een theologische waarheid, wier ontleding al de inspanning vordert van het vorschend verstand ; ze is voor hem een levende waarheid, die geheel ons bestaan beheerschen kan en beheerschen moet, en die ons het ware inzicht verschaft over de verhouding van God tot de natuur en het zondinge menschdom.

ΚΑΤΑ ΆΡΕΙΑΝΩΝ ΛΟΓΟΣ ΠΡΩΤΟΣ, ΔΕΥΤΕΡΟΣ, ΤΡΙΤΟΣ, ΤΕΤΑΡΤΟΣ.

Oratio I, II, III, IV, contra Arianos.

Om de Arianen te weerleggen toont hij aan dat hun leer in strijd is zoowel met de overleveringen der H. Schrift als met de gezonde denkleer.

Zijn bewijsvoering is er altijd op berekend de noodlottige dwaling der Arianen over den persoon van Christus te weerleggen en aan te toonen dat Christus stellig evenzeer waarlijk God en waarlijk mensch is.

Zeer dikwijls haalt hij er in zijn argumentatie de verlossingstaak bij om te bewijzen dat Christus niet waarlijk verlosser kon zijn, indien Hij niet waarlijk God was. De

beschouwingen die wij in « De Incarnatione » ontmoeten keeren hier onder allerlei vormen terug.

Is Christus niet waarachtig God, onmogelijk dat Hij ons vergoddelijkt, onmogelijk dat Hij ons de kennis van den Vader zou verstrekt hebben (niet in dien zin, alsof wij over het bestaan van God niet konden onderricht worden, maar wij zouden niet die rechtstreeksche voorstelling van God gehad hebben, welke Christus ons verleent door zijn Godheid in menschelijke gestalte te doen kennen). Onmogelijk ook dat wij de genade Gods op bestendige wijze zouden bezitten, onmogelijk dat wij met God zouden vereenigd, dat wij zouden geheiligd of van de zonde verlost worden. Zoo krijgen wij een overzicht over de verschillende gezichtspunten van Christus' heilswerk.

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΈΝΣΑΡΚΟΥ ΈΠΙΦΑΝΕΙΑΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΛΟΓΟΥ ΚΑΙ ΚΑΤΑ ΆΡΕΙΑΝΩΝ.

De Incarnatione Verbi et contra Arianos.

Dit is geen stelselmatige verhandeling over de menschwording, maar een wederlegging van de teksten, welke de Arianen misbruikten om de minderheid van Christus te bewijzen tegenover den Vader. De schrijver blijft meestal op scripturisch gebied, derhalve levert dit werk weinig stof op voor ons onderwerp.

ΠΕΡΙ ΣΑΡΚΩΣΕΩΣ ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ΗΜΩΝ ΙΗΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ ΚΑΤΑ ΑΠΟΛΛΙΝΑΡΙΟΥ.

De Incarnatione Domini Nostri Jesu Christi, contra Apollinarium.

De Appollinaristen dwaalden omtrent de menschelijke natuur van Christus. Algemeen namen zij aan dat

de Logos in Jezus Christus het verstand verving of, zooals zij zeiden, den innerlijken mensch; sommigen beweerden daarenboven dat de menschheid van Christus een hemelsch lichaam was. Deze stellingen hadden zij uitgevonden om een andere te rechtvaardigen, zij meenden immers dat de verstandelijke natuur der menschen onafscheidelijk met de zonde gepaard gaat, met andere woorden, dat de mensch radikaal slecht is. Ware Jezus Christus dan een volledig mensch geweest, dan moest Hij volgens hen ook noodzakelijk een zondig mensch zijn. Vandaar werden ze logisch gevoerd tot een verdere dwaling over de rechtvaardiging. Deze kan immers niet overgaan van een onvolkomen op een volkomen natuur en zal derhalve enkel uiterlijk zijn, indien Christus niet volmaakt mensch is zooals wij. De rechtvaardigheid van Christus zou ons dan slechts uiterlijk aangerekend worden, terwijl toch de zonde in ons blijft ; ook zouden onze goede werken en onze navolging van Christus enkel goed zijn, omdat God ze wel als dusdanig wil aanvaarden.

In de weerlegging van al die dwalingen komt Athanasius dus noodzakelijk te spreken over de verlossing en toont aan dat, indien de mensch niet innerlijk herschapen en herboren wordt, de komst van Christus nutteloos was.

Bijzonder in dit werk treedt de hoofdgedachte van zijn heilsleer op den voorgrond ; namelijk dat geheel onze innerlijke heiliging berust op onze innerlijke natuurgemeenschap met den Verlosser.

I

GEESTELIJKE STROOMINGEN TEN TIJDE VAN ATHANASIUS.

Jerusalem was niet lang het middelpunt van de Christenheid gebleven ; na weinige jaren toch had zich haar invloed deels naar Rome, deels naar Alexandrië verplaatst. Door het feit dat Petrus zijn zetel in de keizersstad had gevestigd, was ook het leergezag en het opperbestuur daarheen overgebracht ; sedert de Kerk in aanraking was gekomen met de Grieken en de Griekse wijsbegeerte, had Alexandrië eveneens haar macht op het gebied der gedachte steeds krachtiger doen gelden. Van de tweede eeuw af zou uit haar catechetenschool het licht over de geheele christenheid uitstralen. De dogmatische bespiegelingen en twisten, die de eerste kerkvergadering veroorzaakten, stammen klaarblijkelijk uit haar schoot. Op zeker oogenblik stond Athanasius aan het hoofd van heel de theologische beweging, die door het Concilie van Nicene in het leven werd geroepen.

Had dus de Egyptische stad haar licht over de christenheid uitgezonden, niet minder trok ze allen aan, die zich op eenig gebied hadden beroemd gemaakt ; waardoor zij het kruispunt was geworden van onderscheiden geestesrichtingen.

Uit die verschillende stroomingen was dan een der

belangrijkste wijsgeerige scholen ontstaan, wier invloed op de vorming en de ontwikkeling der dogmatische begrippen tot in de middeleeuwen heeft voortgeduurd. Het Neoplatonisme was in vollen bloei, toen Athanasius als kerkleeraar optrad. Vrij algemeen toch wordt aangenomen dat hij niet rechtstreeks den invloed van de neoplatonici onderging. Athanasius schijnt geen enkel van Plotinus' begrippen ongewijzigd te hebben opgenomen en ingewerkt in zijn theologie, doch het schijnt ons onmogelijk, dat hij geheel en al buiten de geestelijke strooming van zijn tijd zou gestaan hebben. Hoe oorspronkelijk, hoe zelfstandig een genie ook moge zijn, het beweegt en leeft toch noodzakelijk in een milieu, dat van alle zijden op hem inwerkt, zijn denken en voelen gaat noodzakelijk in de richting van de begrippen en denkbeelden zijner tijdgenooten, ten minste aanvankelijk en in zijn leerjaren ; de geestelijke strooming is overigens zoo sterk, bijzonder in de tijdperken van drukke geestesbedrijvigheid,dat men een sterk afwijkende geesteskracht moet hebben, om niet te worden medegesleept. En hoe onafhankelijk men ook moge staan tegenover de heerschende gedachten zijner eeuw, wel zal men erin slagen sommige begrippen of alomgekende denkbeelden te wijzigen en om te vormen, doch de gedachtenstrooming in tegenovergestelde richting te dwingen, is bijna onmogelijk. Dit geldt ongetwijfeld voor een man van de daad zooals Athanasius. Het is niet aan te nemen dat zijn geaardheid van geest en zijn denkwijze geheel en al vreemd zouden zijn aan die zijner tijdgenooten. De H. Athanasius huldigt wel nergens de leer of de zienswijze van een zijner voorgangers of leermeesters, hij ontleent

ook geen theoriën of begrippen aan buitenstaanders, ook draagt zijn werk geenszins het kenmerk van eenigen wijsgeerigen opzet, doch de lezing van zijn geschriften brengt bepaald den indruk te weeg, dat hij ten opzichte der grondleggende wijsgeerige begrippen meegaat met de geestesstrooming, die in de christelijke centra's heerschende was.

Derhalve schijnt het raadzaam de voornaamste begrippen die ook aan Athanasius' theorie te gronde liggen, te isoleeren, en er de hoofdlijnen van op te halen.

Geheel de Alexandrijnsche richting ging uit van Plato, werd door Philo verder uitgebreid en bereikte een eerste stadium van synthese bij Plotinus.

Zooals wij hierboven zeiden, bleven de kerkleeraars niet vreemd aan die wijsgeerige bedrijvigheid. Justinus, de schrijver van den brief aan Diognetes, Irenæus alhoewel geen Alexandrijnen, geven toch in hun geschriften duidelijk blijk bekend geweest te zijn met de Platonische begrippen en deze aangewend te hebben op hun christelijke leerstukken ; Clemens Alexandrinus en Origenes staan zoo niet rechtstreeks onder den invloed van Plotinus, dan toch onder den invloed van het wijsgeerig milieu, waaruit Plotinus zelf is gegroeid. Ze zijn, op zijn minst genomen, geestverwanten.

Het Platonisme.

De leer dus, welke aan de Alexandrijnsche wijsbegeerte, ten minste gedeeltelijk ten gronde ligt, is het Platonisme. Het ligt niet in het bestek van deze studie een volledig overzicht te geven van Plato's philosophie, het moge voldoende zijn enkele begrippen aan te dui-

den, die met sommige opvattingen van Athanasius in verband staan.

De hoofdgedachten die het Platonisme kenschetsen en beheerschen zijn die der ideeën en der deelname.

Alle wezenssoorten, die wij in de zinnelijke wereld ontmoeten, hebben in de bovenzinnelijke wereld een wezensbeginsel, waarvan ze in hun bestaan en in hun volmaaktheid afhangen : het is de idee. De idee heeft het ware bestaan, het afzonderlijk aardsche wezen is slechts een afglans, een deelname van het wezen. De ideeën staan in een hoogere orde dan de werelddingen en daarom bevatten zij in zich de hoogere werkelijkheid van al het geschapene.

Of deze ideëen nu een zelfstandig bestaan hebben en zich bevinden in een middenverblijf tusschen hemel en aarde, of wellicht niets anders zijn dan de gedachten van God, of dan het geheele ideeën-stelsel misschien niets anders is dan het Goddelijk Verstand en men het gelijk stellen moet met de Λόγος θεῖος, Νοῦς θεῖος, is eene strijdvraag, die wij voorbij zullen gaan.

Hoe men deze vraag omtrent Plato's leer ook oplosse, ongetwijfeld kan onder den invloed der christelijke begrippen er een systeem worden opgevat, waarin de ideeën niets anders meer zijn dan eene menschelijke voorstelling van Gods eigen denkbeelden. Zulk een opvatting toch zou niets méér zijn dan een klare en bewuste uitspraak van hetgeen Plato misschien van verre had bevroed ; het zou de voltooing en de uitwerking zijn van een vruchtbare gedachte, door hem voor het eerste opgespoord. De Λόγος θεῖος, de Νοῦς θεῖος, zou dan worden de hoogste idee, waaraan al het bestaande

zijn bestaan zou te danken hebben omdat al het bestaande niets anders is dan een deelname aan die hoogste idee.

Dit begrip der deelname is nogmaals een der eigenaardigste, een der ondoorgrondelijkste van Plato's philosophie.

Hier wederom hoeven wij geen uitspraak te doen over geschilpunten, noch duistere vragen op te helderen. Wij zullen er ons toe beperken het beginsel vast te stellen : alles ontstaat en bestaat enkel en alleen door deelname aan de idee. Hoe moeilijk het nu ook moge wezen de oorzakelijkheid van die deelname te bepalen, — voor ons doel is het genoeg te weten dat de idee, alhoewel van de zinnelijke dingen gescheiden, hun toch tegenwoordig is, en innige gemeenschap met hen heeft.[1])

Wanneer wij later Athanasius hooren zeggen dat al het geschapene slechts bestaat door deelname aan den Logos, dan zal ons zulk een denkwijze geenszins bevreemden.

Het Philonisme.

Het systeem van Philo is een poging om de Griekse wijsbegeerte in overeenstemming te brengen met de Joodsche openbaring en omgekeerd. Het mag wel als een uitgemaakte zaak beschouwd worden, dat zijn poging om beide bestanddeelen tot een levende eenheid te herleiden vergeefsch was : beide gedachtenrichtingen blijven in zijn stelsel zichtbaar evenwijdig naast elkaar loopen. Doch het synkretisme, dat hij nastreefde, schijnt beantwoord te hebben aan een algemeene behoefte der leeraars uit dien tijd, want velen en niet het

1) cfr. Phed. 100 D. *en* Parmenid. 132 D.

minst sommige kerkelijke schrijvers beproefden tot een goed einde te brengen wat hij niet had vermocht. Zijn werken werden derhalve benut als een grondslag, waarop men verder wilde bouwen : en aldus oefende hij een grooten invloed uit op zijn volgelingen. Onbetwistbaar staan de wijsgeerige grondbegrippen der eerste kerkvaders, zooals Clemens Alexandrinus en Origenes met de zijne in verband. Zonder eene rechtstreeksche afhankelijkheid bij Athanasius aan te nemen, lijkt het mij toch onloochenbaar dat menig begrip en menige opvatting doordrong in het milieu, waarin Athanasius geschoold werd.

Voor den Israëliet was God de onuitsprekelijke, de oneindig hoog verhevene, wiens aanschijn niemand aanschouwen kan zonder door den dood getroffen te worden. Zoo was het reeds ten tijde van Mozes. Later, toen ook de Joden met de Grieken in aanraking kwamen en aan 't philosopheeren gingen, geraakten ze tot het inzicht dat geen menschelijke taal noch denkbeeld Gode aangepast is. — Bij Philo komt Gods transcendentie nog sterker tot uitdrukking. Ware 't niet door een bijzondere gunst, dan zou God voor ons eenvoudigweg onkenbaar zijn. Die onkenbaarheid is toe te schrijven, ten eerste aan den oneindigen afstand, die het menschdom van de Godheid scheidt ; God is immers verheven boven alle deugd en boven alle volmaaktheid, beter dan het goede en louterder dan de loutere eenheid.[1]) Zijn natuur is te zijn en niet genoemd te worden.[2]) En welke naam zou Hem wel toekomen daar Hij alle benaming trot-

1) Ὁ καὶ ἀγαθοῦ κρειττὸν ἐστὶ καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον. De vit. contempl.
2) Ἴσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι. De homin. mutat.

seert.[1]) Gods onkenbaarheid is dus volstrekt en onvoorwaardelijk. Philo beweert daarenboven dat er niet alleen in Gods natuur, doch in ons eigen wezen nog oorzaken genoeg te vinden zijn van onze onmacht om God te kennen. Onze zinnen en neigingen zijn beletselen voor Gods kennis. En om deze te verwerven moeten wij dus ons zelven verloochenen,[2]) ons zelven vluchten. Intusschen veroorloof ik mij op te merken dat Philo ons wel een volstrekt onvermogen toeschrijft, maar enkel tot de kennis van Gods natuur en niet van Gods bestaan. Zoo zegt hij ergens duidelijk dat God voor den geest ongenaakbaar is behalve in zijn bestaan.[3])

Doch, indien God nu opgesloten bleef in het ontoegankelijk heiligdom van de bovennatuurlijke wereld, dan zou er geen gemeenschap meer mogelijk zijn tusschen Hem en het schepsel, dan zou zelfs de schepping ondenkbaar worden. Zoo komen wij het denkbeeld nader dat er tusschen God en de schepping een middelaar moest bestaan, een midden-wezen dat de Godheid met het schepsel verbindt. Dit is het Verbum. Het is zeer moeilijk Philo's voorstelling van het Verbum met zekerheid en juistheid vast te stellen, wijl hij zelf schijnt te aarzelen tusschen zijn Joodsch begrip en de Platonische wijsgeerige leer. In alle geval, nooit is het klaar gebleken dat hij de twee opvattingen tot een hoogere synthese heeft herleid.

Eenmaal is het Verbum als het uiterlijke Woord

---

1) Ἀλλὰ ἐπιβιβάσαντες, αὐτὸ πάσης ποιήτητος. Quod Deus sit immut.

2) Εἰ γὰρ ζητεῖς Θεόν, ἐξελθοῦσα ἀπὸ σαυτῆς ἀναζήτει. Leg. alleg. II.

3) Ὁ δ'ἄρα οὐδε τῷ νῷ καταληπτὸς, ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον· ὕπαρξις γὰρ ἐστιν ὅ καταλαμβάνομεν αὐτοῦ, τὸ δὲ χωρίς ὑπάρξεως οὐδὲν. Quod Deus sit immut.

Gods, zijn Beeld[1]), de uiterlijke openbaring van Gods innerlijke macht; doch die beeltenis is noch volledig noch volmaakt, het is slechts de schaduw van God, [2]) het is dus een middenwezen tusschen God en den mensch, dat God op de meest volmaakte wijze vermenschelijkt, en derhalve het oerbeeld is van de menschheid. Deze voorstelling onderscheidt zich door het dubbel kenmerk, dat zij in het begrip van den Λόγος προφορικός legt : deze is tevens het ideëel oerbeeld van het geschapene en ook het werktuig van Gods scheppende macht, en bijgevolg terzelfdertijd wezensbeginsel als oerbeeldige oorzaak, en zijnsbeginsel als werkdadige oorzaak. Naar men beweert, is zij van Oostersche afkomst.

Elders nochtans vinden wij bij Philo een beschrijving van den Λόγος, die sterk afwijkt van de voorafgaande en meer overeenstemt met de Platonische. « Alle beeldspraak daargelaten, » zoo zegt hij ergens, « is de intelligibele wereld niets anders dan het verstand van God, die de wereld scheppende is, »[3]) want, zegt hij, een ideëele stad is toch niets anders dan het denkbeeld van den bouwmeester, die in zijn brein het plan der stad ontwerpt en beraamt.

Het oerbeeld in Gods verstand, dat wij intelligibele wereld noemen, is op zijn beurt tegenover de wereld het opperste oerbeeld, de idee der ideeën. De Logos is dus niet meer het veruiterlijkte Woord en de geopen-

---

1) Ὥσπερ γὰρ ὁ θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος, ἣν σκίαν νυνί κεκλήκεν, οὕτως ἡ εἰκὼν γινεται παράδειγμα. Leg. alleg. II

2) Σκία θεοῦ δὲ ὁ Λόγος αυτοῦ ἐστὶν. Ibid.

3) Εἰ δὲ τις ἐθελήσεις γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἄν ἕτερον τὸν νοητόν εἶναι κόσμον, ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κόσμου ποιοῦντος. De creat. mundi.

baarde macht Gods, maar het innerlijke verstandsbeeld in Gods geest van de schepbare wereld ; hij is niet meer een beginsel van bestaan, maar een wezensbeginsel.

Deze bespiegelingen voerden wel tot opvattingen, die wezenlijk verschillen van de katholieke leer over het Woord, doch ze verraden een algemeene behoefte om de godsdienstige stelsels op philosophische grondslagen te vestigen, en de gedachte aan streng wetenschappelijke tucht te gewennen. Deze geestesrichting noopte de christelijke denkers zich ook op de wijsgeerige vertolking hunner dogma's te gaan toeleggen, wilden zij voor hun denkbeelden ingang vinden bij hun tijdgenooten.

Nu toch kwamen de beschouwingen van den joodsch-alexandrijnschen wijsgeer de christelijke openbaring dicht genoeg nabij om er de uitdrukking en de philosophische bewerking van te vergemakkelijken. Ze bevatten tevens ware en bruikbare gegevens, die de eerste Vaders zullen afzonderen, om ze in de systematiseering van de geopenbaarde leer te verwerken, ze door hun eigen bespiegelingen aan te vullen en door de belichting der volledige goddelijke waarheid ten volle te doen gelden.

Verre van mij te beweren dat de katholieke geloofsleer tot stand kwam door de versmelting van ongelijksoortige bestanddeelen ; doch onbetwistbaar zouden de theorieën der alexandrijnsche wijsgeeren de geesteswerkzaamheid hunner omgeving verhoogen en het philosophische onderzoek in banen leiden, waar christenen en heidenen elkander konden ontmoeten en aan de geloofspunten der eersten een gereeden vorm bieden, die ook bevattelijk was voor deze laatsten.

Het christelijk dogma leerde dat de Logos de zelfstan-

dige Gedachte is des Vaders zelf, in en door welke alles geschapen wordt. Dit dogma kon wonderbaar in philonisch-platonische formuleeringen uitgedrukt worden : de Λόγος Θεῖος van Plato gaf aanleiding tot de benaming van den zelfstandigen persoonlijken Λόγος, die ook tevens Λόγος προφορικός kan zijn, niet juist meer in den zin van Philo, maar op een eminenter wijze : de LOGOS, het zelfstandige Beeld des Vaders, één van natuur met Hem, het Oerbeeld en de Bewerker der schepping, tevens wezens- en bestaansbeginsel.

Het Plotinisme.

Ongewenscht en onnoodig is het hier een uiteenzetting te laten volgen van Plotinus' systeem. Zelfs een vluchtige lezing laat in ons de overtuiging na dat dit systeem, in zijn geheel genomen, op den grooten geloofsleeraar geen invloed heeft gehad. Het is alleen waarschijnlijk dat, aangezien Plotinus leefde in de onmiddellijk voorafgaande jaren van Athanasius' tijdperk, sommige begrippen uit Plato's philosophie door Plotinus fijner werden ontleed en door de christelijke leeraars, getransposeerd en verchristelijkt, in hun uiteenzetting van het dogma werden overgebracht. Wij houden ons uitsluitend bezig met het begrip der deelname.

In Plotinus' stelsel staan aan het opperste punt der wezensreeks het Eéne, het verstand en de ziel, een drievoudigheid, die niets gemeen heeft met de christelijke Drieëenheid. Het Eéne is alles, en niets is het Eéne, het is alles als zijnde het beginsel van alles.[1])

1) Τὸ Ἓν παντα, καὶ οὐδὲ Ἓν. Ἀρχὴ γαρ πάντων οὐ πάντα, ἀλλ' ἐκεινως πάντα, ἐκεῖ γὰρ οἷον ἐνέδραμε μᾶλλόν δέ οὐπω ἐστὶ ἀλλ' ἔσται. Enn. V, II, 1.

God, het Eéne, brengt voort omdat Hij de Goede is, dat wil zeggen door een noodzakelijkheid zijner eigen natuur, want het is den Goede noodzakelijk zich mede te deelen. Wat door het Eéne nu voortgebracht of geteeld wordt, is het veelvoudig ééne : het verstand. Het Eéne brengt het verstand voort zonder beweging, buiten allen wilsakt of toestemming ; het verstand brengt de universeele ziel voort, zooals het Eéne het verstand voortbracht. Het verstand bevat in zichzelf de ideeën aller individueele wezens en ook de universeele ziel bevat in zichzelf de levensbeginsels van alle bestaande dingen. Deze drie maken de intelligibele wereld uit. Wat daarbuiten bestaat, is de zinnelijke wereld. Plotinus zal ons dan toonen hoe de universeele ziel op haar beurt produceert, en welke wezens zij voortbrengt. Het verstand brengt voort zonder uit zich zelf te treden, daarom vervalt het noch in den tijd, noch in de ruimte, noch in de stof. De universeele ziel daarentegen brengt voort in beweging, zij ondergaat dus de wet van tijd en ruimte en van de stof. Al wat zij voortbrengt, is haar beeld en dit beeld neemt in wezensgraad af, naarmate het in de stof afdaalt. De universeele ziel doordringt dus in afdalende stuwing geheel de wezensreeks, zij is in allen en blijft zich toch gelijk en in zich zelf besloten. Het voortgebrachte of geschapen wezen is tevens verscheiden en één met de universeele ziel ; als voortgebracht wordend, is het verscheiden, als hebbend in haar zijn beginsel, is het met haar één. Het heeft niet haar wezen, maar een deelname er aan. Doch hoe is juist volgens Plotinus die deelname te verstaan ? Hoe kan het stoffelijk wezen deelnemen aan de idee ?

Onder de betrekkingen, die kunnen bestaan tusschen zinnelijke wezens, is er geen bij machte de deelname aan het ideëele te verklaren, want dáár bestaat altijd gescheidenheid en bijgevolg geen deelname. De deelname moet dus opgevat worden buiten en boven de tijdelijke en zinnelijke bestemmingen van het wezen. Deelname beteekent verder, innerlijken invloed, geen uiterlijken, en daarom tegenwoordigheid van de idee aan het deelnemende, veruiterlijking van de idee zonder dat zij buiten zich zelf treedt. Want de idee daalt niet af tot de stof, zij wordt niet stoffelijk.[1])

De idee blijft wat ze is, en enkel door haar tegenwoordigheid ontstaat er een wezen, waarvan zij het bestaansbeginsel uitmaakt. Want de idee, omdat ze idee is, beteekent een veruiterlijkende kracht, die onverminderd blijft in zich, en toch andere wezens in het aanzijn roept. De idee vervult dus tevens twee bedieningen, die wel logisch, niet ontologisch, onderscheiden zijn ; zij handelt tevens als essentie en als zijnde, als typus en als kracht ; zij is immers het overwezen,[2]) dat tevens als beeld en als bestaanskracht werkt, want het geeft het wezen en het bestaan. Toch is het niet van haar zelfstandigheid, dat zij de wezens vormt, want zij blijft al wat zij is, zij bezielt de wezens, zooals de zon de aardsche dingen verlicht, zonder over te gaan in de schepselen, die zij leven doet.De kern van de deelname (μέθεξις) zal dan wel hierin liggen : waar de idee is, wor-

1) Εὔλογον γὰρ καὶ ἀναγκαῖον ὅιμαι μὴ κειμένων τῶν εἰδῶν χωρὶς, καὶ αὔτης ὕλης ποῤῥώθεν, ἄνωθέν ποθεν τὴν ἔλλαμψιν εἰς αὐτὴν γεγονέναι. Enn. VI, v, 8.

2) Wij ontleenen dien term aan Ruusbroec.

den andere dingen in het aanzijn geroepen, die haar afbeelden en haar onverminderd laten. Het element der noodzakelijkheid ter zijde gelaten, staan we hier wel voor het begrip der schepping, dat even ondoorgrondelijk is als de deelneming, omdat er een overgang plaats heeft van het transcendente naar het zinnelijke, van het noodzakelijk zijnde naar het contingente, en ons verstand in zijn werking den omgekeerden weg moet volgen.

Plotinus leert daarenboven nog iets anders. Evenals in het universeel verstand, als het veelvuldig ééne, al de gedachten of ideëen der afzonderlijke dingen afzonderlijk bestaan, zoo ook bestaan in de universeele ziel al de afzonderlijke zielen. Hierin onderscheidt hij zich wezenlijk van Plato. Bij Plato immers blijft het onverklaard hoe de eenlingen tot het bestaan zouden komen, enkel en alleen omdat zij een deelname zijn aan de idee van hun soort of hun geslacht. Bij Plotinus daarentegen is het eenigzins denkbaar dat wezens tot een aardsch bestaan overgaan, wijl zij reeds als eenling een eminent bestaan hadden in hun levensbeginsel.

Kortom, Plotinus heeft het begrip der deelname (μέθεξις) omgevormd, verdiept, zijn bestanddeelen scherp van elkander gescheiden, breeder uitgewerkt en vaster opgezet. Voorinbegrepenheid van het deelnemende in het wezensbeginsel, veruiterlijking zonder verandering of vermindering van het oerwezen, gelijkenis zonder identiteit van het deelnemende met zijn oerbeeld, tegenwoordigheid van het beeld zonder ingeslotenheid of begrenzing en boven dit alles wezensafgave zonder we-

zensafname, wezensonderscheid zonder wezensscheiding, ziedaar de deelname.

Plato, Philo, en Plotinus zijn de voornaamste heidensche wijsgeeren, wier invloed op het Athanasiaansche tijdperk onloochenbaar is. Onmiddellijker en rechtstreekscher was ongetwijfeld de afhankelijkheid van Athanasius ten opzichte van zijn geloofsgenooten, de christelijke kerkleeraars en wijsgeeren, die het vraagstuk behandeld hadden, dat hem bezig hield. Derhalve heb ik de christelijke schrijvers afzonderlijk geplaatst, hoewel het misschien natuurlijker mocht schijnen ze naar tijdsorde te rangschikken.

De wijsgeerige strekking der christelijke schrijvers.

De neiging tot wijsgeerige behandeling der christelijke waarheid dagteekent van den

H. Justinus.

Zijn werk is een vernuftige poging om de philosophie van Plato toe te passen, op het christelijk dogma. In zijn jeugd bezocht hij beurtelings de stoicijnsche, de peripatetische en zelfs de pythagorische scholen, doch geen enkele voldeed hem. Daarna beproefde hij de platonici; dezen bevredigden hem, want na zijn overgang tot het christendom beweerde hij, dat de philosophie van Plato de eenige is, die tot het geloof kan voeren.[1]) Ze gold hem als een openbaring Gods, openbaring, die hoewel onvolledig[2]), en ook meermaals in den loop der

1) Καί με ἥρει σφόδρα ἡ τῶν ἀσωμάτων νόησις, καὶ ἡ θεωρία τῶν ἰδεῶν ἀνεπτέρου μοι τὴν φρόνησιν. (Tryph.)

2) Οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα. Apol. II, 13.

tijden vervalscht en ontaard, toch de geesten voorbereidde en richtte, en hun een voortdurende wegwijzer bleef voor de christelijke waarheid : de volledige openbaring en uitstraling van het eeuwige verstand. Want alle waarheid is uitgegaan van Christus, en derhalve waren ze christenen, al degenen, die naar de waarheid hebben gezocht of haar hebben gevonden, hoe gebrekkig dan ook. En iedereen was in staat haar te vinden, daar iedereen deelname heeft aan het Verbum, de bron van alle waarheid. Hierin ligt juist het oorspronkelijke van Justinus' wijsgeerig stelsel, dat hij de theorie der deelname toepast op het Verbum, en ons rechtstreeks doet deelnemen aan den persoon van het Verbum en niet meer, zooals Plato, aan de Idee.

Deze deelname omschrijft hij door een van haar hoofdkenmerken : de inwoning van den Logos. Deze is namelijk tegenwoordig in het heelal, of liever in alles.[1]). De uitdrukking « in alles » kan wel niet pantheistisch bedoeld zijn, en slaat ongetwijfeld op alle afzonderlijk bestaan de wezens. Een andere tekst levert hiervoor het bewijs. In zijn Apologie (1, 46) zegt hij dat geheel het menschdom deel heeft aan den Logos,[2]) doch dit deelhebben is ongetwijfeld te verklaren in den zin van een persoonlijke, en niet van een gemeenschappelijke deelneming, daar ze in de eerstvolgende toepassing wordt toegekend aan afzonderlijke persoonlijkheden, zooals

---

1) Λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὤν. (Apol. 2, 10.)

2) Τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν, καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε. Καὶ οἱ μετὰ Λόγου βιώσαντες χριστιανοὶ εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡρακλείτος. (Apologie, 1, 46 ; cfr. Apologie , 2, 8.)

Socrates, Heraclitus, Abraham en in het algemeen aan al degenen, die hun leven inrichten naar den hun medegedeelden Logos. Deze laatsten worden zelfs bestempeld met den titel van christenen, doch die benaming komt hun slechts toe in een ruimeren zin ; hun gewerd immers slechts een partikel van den Logos, terwijl de christenen van heden Hem volkomen bezitten.[1]) Overal, waar de gelegenheid zich voordoet, drukt Justinus op dit verschil. Steeds schrijft hij den heidenen wel een deelname toe aan den Logos, maar de christenen zijn toch bedeeld op een verhevener wijze. Kenschetsend voor zijn opvatting is nog een andere bizonderheid : waar hij dan ook handele over onze deelname aan den Logos, nergens schrijft hij Dezen een ander kenmerk of eigenschap of werking toe, dan te zijn het Licht der wereld, terwijl hij Hem toch elders een overwegende rol toekent in ons bestaan. Zoo beweert hij uitdrukkelijk dat de Logos de wereld heeft geschapen,[2]) dat God door Hem werkende was,[3]) dat Hij het begin is van alles.[4]) Doch bij de schepping is er van een deelname-begrip geen spoor te vinden. Daaruit moeten wij dan wel besluiten dat de deelname aan den Logos naar zijn

---

1) Οὐδὲν δὲ θαυμαστόν, εἰ τοὺς οὐ κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὅ ἐστι Χριστοῦ γνῶσιν καὶ θεωρίαν πολὺ μᾶλλον μισεῖσθαι οἱ δαίμονες ἐλεγχόμενοι ἐνεργοῦσιν. (Apol. 2, 8.) cfr. 2, 13 et 2,10.

2) Ὥστε λόγῳ Θεοῦ ἐκ τῶν ὑποκειμένων....γεγενῆσθαι τὸν πάντα κόσμον. (Apol. 1, 59.)

3) ... τὸν Θεὸν διὰ Λόγου τὸν κόσμον ποιῆσαι. (Ibid, 1, 64.)

4) ... Ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε. (Ib. 2, 6.) Vergelijk : Δώσω ὅτι ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ Θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν. (Dialog. cum Tryph. 61.)

meening van louter verstandelijken aard kon zijn, en in zijn gedachte enkel gold voor ons geestelijk vermogen : men is deelachtig aan den Logos, dit is aan Gods Wijsheid, iets van Gods Wijsheid woont in ons ; maar we worden niet deelachtig aan Hem in het diepste van ons wezen zelf. De theorie der deelname is dus nog in wording, ze is nog niet volledig doorgevoerd op geheel het gebied van het wezen, ze blijft nog beperkt tot den geest, omdat men nog niet tot het inzicht is geraakt hoe het stoffelijke aan het geestelijke kan deelachtig zijn. Het Platonisch dualisme tusschen geest en stof is nog niet volkomen overwonnen.

De Brief aan Diognetes.

In den *brief aan Diognetes* is de kenmerkende invloed van de wijsgeerige bespiegeling en inzonderheid van het philonisch platonisme duidelijk te bespeuren. De opvatting van het Verbum als Demiurg is van Platonische ingeving. Maar de Logos is niet meer, zooals bij Philo, een eenvoudige gezant Gods, een engel, of een aartsengel, maar de ware Zoon van God, de middelaar tusschen de Godheid en de menschheid, de bron van al wat wezen heeft, de Waarheid zelf in persoon.

« God heeft immers de Waarheid op aarde doen nederdalen, opdat ze zou wonen in de harten der menschen.[1]) »

---

1) Αὐτὸς ἀπ' οὐρανῶν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν Λόγον τὸν ἅγιον, καὶ ἀπερινόητον ἀνθρώποις ἐνίδρυσε καὶ ἐγκατεστήριξε ταῖς καρδίαις αὐτῶν, οὐ, καθάπερ ἄν τις εἰκάσειεν ἀνθρώπων, ὑπερέτην τινὰ πέμψας ἢ ἄγγελον ἢ ἄρχοντα ἢ τινα τῶν διεπόντων τὰ ἐπίγεια ἢ τινα τῶν πεπιστευμένων τὰς ἐν οὐρανοῖς διοικήσεις, ἀλλ' αὐτὸν τὸν τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων, ᾧ τοὺς οὐρανοὺς ἔκτισεν. (Epist. ad Diognetem. 7.)

« De Logos wordt steeds voortgebracht in de harten van de heiligen.»[1])

Alleen in zijn Logos openbaart zich God en « het is door Hem dat ze in hun ziel Gods geheimenissen vermogen te aanschouwen.[2]) »

Het begrip der deelname wordt hier wel niet uitgesproken, doch de kenmerken van haar inhoud worden duidelijk vermeld, namelijk : de inwoning en zelfs de voortbrenging van den Logos in de ziel der geloovigen. En deze gemeenschap met den Logos is zoo innig, dat ze tot een middel wordt van Godskennis.

Athanasius zal later zeggen dat wij in den ons inwonenden Logos den Vader zelf vermogen te aanschouwen.

Irenaeus.

In dien tijd waren er verschillende gnostische sekten opgekomen, wier ergste tegenstander Irenæus zou zijn. Hoewel beoefenaar van de wijsbegeerte, ging hij toch bezadigd en uiterst omzichtig te werk bij haar toepassing op het dogma, bezorgd als hij was de christelijke bespiegeling te vrijwaren voor de uitspattingen en de buitensporigheden der gnostische sekten. (Adversus hæres., prooem.)

Wat nu zijn persoonlijke meening betreft, zoo is hij niet de zienswijze toegedaan dat allen, zoowel heidenen als Joden en christenen den Logos zouden deelachtig worden. Van den anderen kant neemt hij echter beslist stelling tegen Tatianus en zijn voorkeurtheorie, volgens

---

1) Καὶ πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος. (Ibid.)

2) Οἷς (μαθηταῖς) ἐφανέρωσεν ὁ λόγος φανείς, παῤῥησία λαλῶν,... οἳ πιστοὶ λογισθέντες ὑπ' αὐτοῦ ἔγνωσαν πατρὸς μυστήρια. (Ibid.)

welke de Logos enkel zou medegedeeld worden aan de uitverkorenen ; hij verklaart zich voorstander van het katholiek universalisme, en is van oordeel dat iedereen aan den Logos deelachtig worden kan.

Zijn leer over het heilswerk vordert een bijzondere studie, te omvangrijk om hier te worden ingelascht.[1])

Zijn eigenaardige opvatting van de zaligmakende rol en de verlossende actie, welke Christus uitoefent, wortelt in zijn begrip der recapitulatie. Naar deze theorie zou geheel de aardsche loopbaan van den goddelijken Heiland als een herhaling moeten gelden van de menschelijke geschiedenis ; aldus zou Hij alle misslagen en zonden hersteld, en alle menschelijk leven gelouterd en geheiligd hebben, ten minste in princiep. Deze voorstelling van het verlossingswerk veronderstelt, al wordt het dan ook niet uitdrukkelijk gezegd, een zekere gemeenschap van het menschdom met Christus. Het is niet gemakkelijk uit te maken of deze louter juridisch of ook ontologisch is. Irenæus heeft ook wel het begrip der deelname, doch deze beperkt hij tot de bovennatuurlijke orde : de deelname aan den Logos is voor hem niet de essentie van ons natuurlijk en bovennatuurlijk wezen, zooals bij Athanasius. De Logos of liever Christus, is slechts het beginsel van het nieuwe menschdom, en wijl het begenadigde menschdom in Hem juridisch of ontologisch inbegrepen is, als in een levensprincipe, hebben wij ook deelneming aan zijn goddelijk leven.

Het systeem der recapitulatie schijnt wel niet meer te zijn dan een vernuftige kunstgreep, en alleszins laat

---

1) Die studie hopen wij te laten verschijnen.

het den indruk na niet doorgevoerd te zijn in de onafgebroken lijn van een metaphysische gedachte.

Sträter meent dat Irenæus' werken voor Athanasius een bron waren, waaruit hij zijn verlossingstheorie afleidde.[1]) Zulks mag met eenigen schijn van waarheid beweerd worden, indien daarmee slechts bedoeld wordt dat Irenæus de eerste kerkvader is geweest, die een eigenlijke theorie over Christus' verlossingswerk liet doorschijnen, waarin een zekere deelname wordt verondersteld. Naar mijn bescheiden meening nochtans, zou een onmiddellijke afhankelijkheid van Athanasius ten opzichte van Irenæus moeilijk te bewijzen zijn.

De onmiddellijke voorgangers van Athanasius waren de leeraars der Alexandrijnsche catechetenschool. Onder hen komen vooral Clemens Alexandrinus en Origenes in aanmerking, dank zij hun invloed op de gedachtenstrooming van hun tijd en op de ontwikkeling der christelijke geloofswetenschap. Nochtans, evenmin als van Irenæus, zou men mogen beweren dat zij rechtstreeks de gedachte van onzen schrijver beïnvloed, of er een beslissende richting aan gegeven hebben.

Daar Origenes meer eklekticus, Clemens daarentegen meer platonicus mag heeten, zullen wij een grooter overeenstemming bevinden tusschen de begrippen van dezen laatsten en de grondgedachten van onzen kerkvader.

Clemens Alexandrinus.

De intellektueelen van dien tijd wilden in letterlijken zin wijsgeeren zijn, mannen begeerig naar de Wijsheid.

---

1) *Die Erlösungslehre des H. Athanasius*, bl. 2.

Want Wijsheid was destijds de machtidee, die de denkende geesten onder haar tooverstaf hield. Sedert het platonisme en het aristotelisme waren vervallen tot spitsvondige en onvruchtbare haarkloverijen, was er met de stoicijnen allengs een nieuwe drang ontstaan naar dieper en grondiger kennis dan die, welke de ontaarde dialectica van Plato en de metaphysica van Aristoteles hadden opgeleverd. Groote meesters als Plato, Seneca, Marcus Aurelius, Epictetus, hadden een beeld van den wijze geschetst, dat voortleefde in hun scholen, en den geest der discipelen bleef bekoren : Platonici en Stoicijnen bleven zich uitgeven als de « philosophi », dat wil zeggen : de hartstochtelijke beminnaars en beoefenaars der wijsheid. Maar toen de grieksche geest ook nog in aanraking kwam met het bespiegelend en diepschouwend oostersch genie, had zich die hoogere kennis, waarnaar de wijzen streefden, sterk mystisch getint. Achtereenvolgens waren er toen verschillende secten ontstaan, wier aanhangers en ingewijden zich bestemd en opgevoerd zeiden tot een geheimzinnige hoog verborgen kennis : de Gnosis of wijsheid bij uitstek.

Voor Clemens Alexandrinus, zooals voor Plato en de Stoicijnen bestond er een wijsheid, die alle andere overtreft. Doch, terwijl de Gnostieken van zijn tijd schermden met hun verlichting, en hun ingegeven wijsheid, die naar hun bewering het uitsluitend voorrecht was van hun ingewijden, beweert hij dat de hoogste wijsheid wel degelijk te bereiken is door iedereen, en wel uitsluitend in het christendom, mits men zich onderwerpt aan al zijn voorschriften en aan al de gevolgtrekkingen van zijn leer. Doch niet door eigen macht,

maar enkel door de macht van Christus kan de mensch zich tot die wonderbare wijsheid verheffen.[1])

Het grootsche doel, dat de christen of de ware γνόστικος zich moet voor oogen stellen en nastreven, is de gelijkenis met God, ἐξομοίωσις τῷ Θεῷ; het middel evenwel, dat hij aan te wenden heeft, om dit doel te bereiken, is de navolging van zijn goddelijk voorbeeld : Christus. Godsgelijkenis door Christusgelijkenis, en Christusgelijkenis door Christusnavolging, dat is de korte inhoud van de christelijke philosophie, de ware Gnosis.[2]) Deze is meer dan het eenvoudig geloof ; hoe verheven het geloof ook is, het kan nog niet gelijk gesteld worden met die al overtreffende kennis, die hij Gnosis noemt. Beide nochtans zijn een kennis, en beide hebben als voorwerp den Zoon Gods. Doch het geloof houdt voor waar wat het niet ziet : de menschwording, het lijden, den dood, en de verlossingstaak van den Zoon ; de Gnosis daarentegen kent den ZOON als ZOON Gods, en in den Zoon herkent ze de natuur des Vaders. De Gnosis is dan ook het hoogste, dat de menschelijke ziel bereiken kan : op de wieken der gerechte kennis en door de liefde Gods, verheft zij zich tot de heilige rust ; want steunend op de kracht des Heeren, betracht zij een goddelijk zijn.

De ware gnostikos is dus degene, die naar krachten God zoekt te gelijken, en Hem te bezitten. Nu kan men echter God enkel bezitten door den Logos. Deze is immers als het aanschijn van God, het volmaakt ge-

---

1) Καὶ εἰς τὴν τελείαν υἱοθεσίαν διὰ τοῦ υἱοῦ ἀποκατάστασις. II Strom, 13. cfr. VI. Strom. 70 ; VII. Strom. 13.

2) Cfr. VII Strom. 16. VII Strom., 13 Pedag. I, 4. Pedag. III, 1. Protrept. 120.

lijke beeld van den Vader, Hem afbeeldend naar al zijn vermogens en eigenschappen. Hij is tevens de middelaar tusschen den Schepper en het geschapene, want door Hem kwam de schepping tot stand. God de Vader is immers onmededeelbaar naar buiten, want Hij is de volstrekte eenheid, dat wil zeggen dat Hij geen beginsel is van wezensdeelbaarheid. De Logos daarentegen is de eenheid in de menigvuldigheid, dat wil zeggen dat Hij in zich het beginsel is van al wat buiten de Godheid kan bestaan. Hij is door zijn natuur en wezen het oerbeeld van alle ideëen, of wezenstypen, de opperste reden van alle waarheid, het vereenigingspunt van alle krachten.[1])

Daarom ook kunnen wij in onzen geest het goddelijke grondbeeld weervinden, en er ons een voorstelling en een geestelijk denkbeeld van vormen, terwijl wij ons den Vader niet vermogen voor te stellen.[2]) De Vader staat eigenlijk boven ons denkvermogen, zoo b. v. van Hem te zeggen dat Hij de wijsheid, de waarheid is, zijn denkbeelden, die niet ver genoeg dragen ; op den Logos zijn deze juist toepasselijk, omdat ons verstand gevormd is naar Hem, die door zijn wezen zelf De Verstandelijke is. De Logos is derhalve de kenbaar

---

1) V Strom., 16. Ἡ δὲ ἰδέα ἐννόημα τοῦ θεοῦ, ὅπερ οἱ βάρβαροι λόγον εἰρήκασι τοῦ θεοῦ.

IV Strom 156. Πᾶσαι δὲ αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος συλλήβδην μὲν ἕν τι πράγμα γενόμεναι συντελοῦσιν, εἰς τὸ αὐτὸ τὸν υἱὸν, ἀπαρέμφατος δὲ ἐστι τῆς περὶ ἑκάστης αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἐννοίας.

id. κύκλος πασῶν τῶν δυνάμεων.

2) IV Strom. 4. Ὁ μὲν οὖν Θεὸς ἀναπόδεικτος ὤν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημόνικος, ὁ δὲ υἱὸς σοφία τε ἐστι καὶ ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια καὶ ὅσα ἄλλα τουτῷ συγγενῆ, καὶ δὴ καὶ ἀπόδειξιν ἔχει καὶ διέξοδον.

geworden Godheid.[1]) Doordat de Logos ons geopenbaard en kenbaar is geworden, is ook God ons geopenbaard en kenbaar gemaakt. De Logos is dus uit zijn wezen zelf, de openbaring Gods ; al wat God is, is in Hem, doch op intelligibele wijze. Datgene, wat de Vader is, werkt de Zoon uit in de zichtbare wereld,[2]) en derhalve is de Logos het werkdadige Beeld, het zich verwezenlijkende Beeld des Vaders. Ὄνομα δὲ εἴρηται Θεοῦ ἐπεὶ ὡς βλέπει τοῦ Πατρὸς τὴν ἀγαθότητα ὁ Υἱὸς ἐνεργεῖ ὁ Θεὸς Σωτὴρ κεκλημένος, ἡ τῶν ὅλων ἀρχὴ· ἥτις ἀπεικόνισται μὲν ἐκ τοῦ Θεοῦ ἀοράτου πρώτη καὶ πρὸ αἰώνων, τετύπωκε δὲ τὰ μεθ' ἑαυτὴν ἅπαντα γενόμενα. V. Strom. VI. 2.

De tekst herinnert aan Jo. v. 9. « Noch kan de Zoon uit zich zelven iets doen, tenzij Hij het den Vader zie doen, want wat Deze doet, dat doet de Zoon insgelijks. »

Het verlossingswerk bereikt dus zijn hoogste punt in de aanschouwing Gods, mediante Verbo.

De heiligende werkzaamheid van Christus wordt dan uitsluitend beschouwd uit het oogpunt der kennis. Voor den Platonicus was immers de intelligibele wereld het

---

1) ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς πατρῶον. V Strom 5. cfr. VII Strom 16. πατρὸς δόξης χαραχτήρ.

2) Vacherot (Histoire critique de l'école d'Alexandrie I, p. 257) meent dat in dien tekst de drie personen der H. Drievuldigheid bedoeld worden, en dat de Θεὸς Σωτὴρ met al wat van Hem vermeld wordt, op den H. Geest betrekking heeft. Er is hier echter van den H. Geest geen sprake. De zin van den tekst is deze : Als Zoon schouwt Hij de Goedheid des Vaders (in de Platonische wijsbegeerte is de Goedheid het hoogste wezen), als Verlosser werkt Hij die goedheid uit, zijnde het beginsel van alles, dat allereerst en voor alle eeuwen het levende Beeld is van den onzichtbaren God, en al het na hem gewordene naar zijn beeld voortbrengt. Onze moderne godgeleerden zouden zeggen : Ad intra is den Zoon de Vader schouwende, die de goedheid is, en daarom is Hij de Zoon als het eeuwig Beeldende des Vaders; ad ex-

verhevenste in de bestaande wezensreeks, het hoogste, dat door den mensch bereikt kan worden. Hooger dan zijn idee, dan zijn ideëele menschelijkheid kan hij niet. Nu heeft deze een wezenlijk bestaan in den Logos, daar Hij de hoogste idee en het toppunt der intelligibele wereld is. De ideëele werkelijkheid, waarnaar wij streven, kan dus geen andere zijn dan de Logos zelf. Het hoogtepunt der zaligmaking, waartoe Christus ons opvoert, zal dus ten slotte bestaan in een gelijkenis met Hem, die ons toelaat evenals Hij, in Hem den Vader te aanschouwen. De Vader blijft in zich ongenaakbaar en ondoorgrondelijk ; alleen in den Logos, zijn zelfstandig Beeld, vermogen wij Hem te kennen.

Zoo zal ons Athanasius ook spreken.

Die heiligende werkzaamheid oefent Christus uit van nu af, en Hij heeft ze eigenlijk altijd uitgeoefend. Al is dan de ware sleutel tot die verheven kennis het geloof, dat ons nu door Christus gegeven wordt, toch heeft Hij er in den loop der tijden het menschdom verschillender wijzen en gradatim toe voorbereid ; want Christus was steeds het licht der wereld, en Hij

---

tra werkt Hij die Goedheid uit door wezens in het aanzijn te roepen naar zijn beeld geboetseerd. De Zoon ontleent zijn bestaan aan den Vader door Hem in alle eeuwigheid te aanschouwen. Hij verleent het bestaan aan het geschapene door hen te beelden, naar zijne gelijkenis. Hij is het eeuwig zich Beeldende Beeld des Vaders, en het in den tijd zich beeldende beeld in de schepselen.

De verlossingstaak nu van den Logos is : ons gelijk te maken aan Hem, en ons te maken als goden. Hij zal dus de beeldende kracht, waarin zijn wezen bestaat, uitwerken tot in den hoogsten graad. Hij zal ons gelijk maken aan Hem, die den Vader schouwende, Hem ook afbeeldende is, zoo, dat wij, aan Hem gelijk geworden, in Hem ook den Vader zullen schouwen.

is het, die aan de Grieken de wijsbegeerte heeft gegeven. Hij was dus werkende aan het heil der menschen, reeds voor Hij mensch is geworden. Doch toen openbaarde God zich enkel zijdelings, hetzij in zijn werken, die afbeeldingen zijn van den Logos, hetzij door de menschelijke rede, ook een nabootsing van het goddelijk verstand of den Logos ; hetzij door zijn mededeelingen en prophetische uitspraken aan de Joden ; doch al deze uitingen waren slechts een voorbereiding en als een voorspel van de eenige rechtstreeksche openbaring, die Christus is in persoon.

Tot dan toe was de mensch met God verbonden, enkel door zijn geschapen rede, nu zou hij met Hem verbonden worden door de ongeschapen Rede zelf.

« God werd dan mensch, opdat de mensch zou leeren hoe hij goddelijk kan worden.»[1])

In de vergoddelijking van den mensch, einddoel van den menschgeworden Logos, ligt voor Clemens de voleinding en de voltooiing van Gods werkzame voorzienigheid. De menschwording, met den duurzamen invloed, dien zij uitoefent in den loop der eeuwen, wordt ingeschakeld in het verloop van Gods uiterlijke werking.

Daar God het menschdom met de Godheid wil vereenigen, geeft Christus ons in de vereeniging zijner Godheid en menschheid op een diepzinnige en verheven wijze te kennen het groote doel der voorzienigheid. Hij is Godmensch en Hij bestemt ons, menschen, die we zijn, om goddelijk te worden. Doch om dit te begrijpen was

1) Protrept. P. G. col. 64.

onze ziel te zwak[1]), wij hadden daartoe een goddelijken leermeester noodig. Christus is dus gekomen om ons te leeren hoe wij in het bezit van God of het opperste goed moesten geraken, en om er ons door de genade van zijn lijden en dood het bezit van te verzekeren.

Het heil, dat Christus ons brengt, wordt dan beschouwd meer als een zaligmaking dan als een bevrijding ; meer volgens het opperste einddoel, waarheen wij moeten opgevoerd worden, dan volgens de eigenlijke verlossing van het kwaad, dat ons in den weg staat.

In het hoog en ver dragend systeem van den christen-wijsgeer is de verlossing van zonde en schuld en dood niets anders dan een onontbeerlijke voorwaarde voor het bereiken van onze edele bestemming : Gods kennis.

Clemens verwaarloost ook deze gegevens niet, en zij zijn hem veel beter bekend dan sommige moderne dogmahistorici zouden willen toegeven. Hij spreekt weliswaar dikwijls genoeg van den zoendood van Christus die onze schuld uitdelgt, en de zonde vernietigt.[2]) Doch deze maakt voor hem slechts het negatieve bestanddeel uit van het heilswerk, het hoogste blijft de kennis van God, Christus wilde ons niet enkel redden uit de zonde, maar ons tot God terug voeren en te dien einde ons als pedagoog en leermeester dienen.

Het is dus volstrekt onjuist, Clemens een theorie over

1) Protrept. P. G. col 61.
V Strom. P. G. col. 17.
2) Quis dives salvetur, 23. P. G. col. 628.

de verlossing toe te dichten, waarin de zoendood geen plaats vindt, of te beweren dat de zoen- en offerdood van Christus bij hem slechts voorkomen als een overblijfsel van de Paulinische overlevering, waarvan hij slechts terloops gewaagt. Het zou integendeel niet moeilijk zijn aan te toonen, dat de zoendood wel een ondergeschikte doch essentieele rol vervult in zijn systeem.

Om zijn theorie in weinige woorden samen te vatten bedenke men dat de Zaligmaker ons zalig maakt, door ons de ware kennis van God te openbaren, er ons toe op te leiden en er ons ontvankelijk voor te maken, doordat Hij ons van schuld en dood en zonde bevrijdt.

Het kwaad zal bij hem natuurlijk geen overwegend tragischen invloed uitoefenen op den gang der wereld, omdat het kwaad voor hem niet in volstrekte tegenstelling staat tot het goede. Het kwaad wortelt in de natuur van de ziel, die zich bevindt op de grens tusschen twee werelden, doch het is ook juist daarom, dat zij tot vooruitgang in staat is. Het kwaad is dus een pijnlijke worsteling van de stof tegen den geest, het is echter geen radikale loochening van het goede. In dien strijd moet noodzakelijker wijze het goede zegepralen, en derhalve zal de verlossing, door Christus bewerkt, universeel zijn.

Dat universalisme werd verder in 't licht gesteld door Clemens' leerling.

Origenes.

Voor Origenes is het goede met het wezen identisch. Al het bestaande is goed en ontleent zijn wezen aan

den eenig Goede : God. En God, omdat Hij goed is, is ook natuurnoodzakelijk productief, zijn goedheid en zijn macht kunnen niet zonder uitwerking blijven, zij zijn immers de eeuwige en alomtegenwoordige openbaring van Gods innigste wezen. Het kwaad is een ontkenning, en daarom moet het beginsel van het kwaad noch in God noch in zijn scheppende daad, maar in den aard zelf der geschapen dingen gezocht worden. God alleen is uiteraard en onveranderlijk goed, want hij is de Alzijnde en bijgevolg de Algoede. De geschapen wezens kunnen dus niet de goedheid zijn, maar toch zijn ze goed, omdat ze uiteraard naar de goedheid streven. Dit natuurlijke streven naar het goede kan niet onvoldaan blijven, en het is op die gedachte dat Origenes zijn systeem heeft gevestigd van het algemeene eindherstel. Middelerwijl echter blijven de schepselen in labiel evenwicht tusschen goed en kwaad wankelen, alhoewel het goede de grondtendens van hun wezen blijft en eens de overhand moet hebben ; toch kunnen zij intusschen het kwade kiezen.

Dit is helaas ook gebeurd. De geestelijke wezens, die God geschapen had in den beginne, hebben misbruik gemaakt van hun vrijheid en gezondigd. Hoe die zonde mogelijk was voor wezens, die noch in zich, noch buiten zich, eenig beginsel van zondigheid hadden, hoeven wij hier niet uit te maken ; wat er ook van zij, de zonde was voor die voorbestaande zielen de oorzaak van hun verval in het stoffelijke, en de reden van hun vereeniging met menschelijke lichamen. Doch eenmaal mensch, ondergaan ze, als lichamelijke afstammelingen van den eersten mensch, nog de gevol-

gen van de erfzonde. Want haar overerving gaat onafscheidelijk gepaard met de vereeniging der voorbestaande zielen met menschelijke lichamen.

Alvorens zich door die dubbele zondigheid te bezoedelen leefden deze redelijke wezens in voortdurende volmaaktheid; door de zonde zijn ze uit dien staat vervallen. Evenwel blijven zij er naar streven, want vooruitgang is de wet van hun bestaan. Ook zullen zij eenmaal de voortdurend nagestreefde bestemming bereiken. Alle geschapen wezen immers moet vroeg of laat tot de volmaaktheid geraken. Uitgegaan uit God moet het in God terugkeeren, welke ook de wisselvalligheden mogen zijn van zijn bestaan. Dit alles in aanmerking nemend zou men zich kunnen afvragen waarom er nog een verlossing noodig is.

Origenes leert ons dan dat de gevallen wezens wel tot volmaking bestemd, maar niet bij machte zijn ze uit zich zelf te bereiken. De wankelende rede heeft behoefte aan het reine licht van het Woord Gods, en de verzwakte wil aan de levendmakende genade van den H. Geest.

Daarom was dan de menschwording noodig.[1])

Doch ook over de menschwording zelf heeft Origenes de zonderlingste opvattingen.

De ziel van den mensch Jezus-Christus was met alle andere geschapen in een zelfden graad van volmaaktheid. De Logos beminde ze alle en verleende hun deelname aan zich zelf naar gelang hun wederliefde. Zij, die eenmaal de ziel van den Godmensch moest worden,

---

1) In Rom III, 7. P. G. XIV. col. 946. 1005.

was van het begin af den Logos zoo aanhankelijk, zoo onwankelbaar aan Hem gehecht en zoo bevestigd in haar onderdanigheid en in haar wilsovereenstemming met Hem, dat zij verdiende met Hem vereenigd te worden in één persoon. De ziel van Christus, aldus verbonden met den Logos, kon, zooals alle andere, een menschelijk lichaam aannemen, en daar God besloten had den mensch te redden door diens gelijke, werd de Logos mensch. Vreemd genoeg komt ons zulk eene menschwording voor, wanneer wij bedenken, dat voor de andere zielen de afdaling in het stoffelijke een gevolg was van hun ongetrouwheid aan God. Hun menschwording geldt dus als een ontaarding en een verval. Het is bijgevolg moeilijk te begrijpen door welk een wonder de ziel van Christus, die juist om haar heiligheid de onverbreekbare vereeniging met den Logos verdiend had, nu toch tot de vereeniging met het stoffelijke kon afdalen.

Doch dit ter zijde latend, zullen wij onderzoeken welke de gevolgen zijn van de menschwording ?

De Logos is het beginsel van alle openbaring, de menschgeworden Logos is dus de openbaring Gods in menschelijke gedaante. De Logos gewaardigde zich zijn Godheid in dien nederigen vorm te toonen om de menschen langzamerhand op te voeren tot de hoogere kennis van zijn zuiver goddelijke natuur.[1])

Zooals Christus' ziel vóór zijn menschwording door haar heiligheid de vereeniging met den Logos had verdiend, zoo moeten ook wij wederom door ons heilig

---

1) C. Cels. IV, 15.

leven tot onze vroegere gemeenschap met God geraken. De Godmensch moest ons in dit opzicht tot voorbeeld strekken. Zijn leer en zijn leven zouden ons voortdurend aansporen, om door de navolging zijner deugden en zijner daden onze zedelijke hereeniging met God te voltrekken.

« De geloovigen zien dat hij de vereeniging van de goddelijke natuur met de menschelijke heeft ingeleid, opdat de menschelijke door de gemeenschap met het goddelijke goddelijk zou worden, niet alleen in Jezus, maar in al degenen die in geloof omhelzen het leven dat Jezus heeft geleerd, en dat tot Gods vriendschap en gemeenschap voert alwie volgens Jezus' voorschriften leeft. »[1])

Meer dan één zijner voorgangers, stelde Origenes in het licht de waarde van Christus' dood. Zelfs Harnack[2]) erkent zulks in tegenstelling met Ritschl, die bij alle schrijvers in Christus' levenstaak niets anders meent te ontdekken dan haar zedelijke waarde van voorbeeldige en levende leer.

Origenes heeft zeer goed de straf- en boetewaarde van Christus' dood aangetoond.

« Hij, die de gezegende was, is voor ons de vervloekte geworden, doch juist omdat Hij de gezegende was, heeft Hij allen menschelijken vloek vernietigd en uitgewischt.»

« Niet het eeuwig Woord is gestorven, want door zijn goddelijke natuur was Hij boven den dood verheven ; maar degene die voor het volk gestorven is, is de

1) C. Celsum, III, 29.
2) Dogmengeschichte I bl. 635.

mensch, de reinste onder alle levende wezens ; hij heeft ons van zonde en ellende bevrijd. Hij immers kon alle zonden der wereld op zich nemen, uitwisschen en vernietigen, omdat Hij geen zonde bedreven had, en omdat men geen list gevonden had in zijn mond, en Hij geen zonde kende. Daarom zeide de H. Paulus : Degene, die geen zonde kende, Hem heeft Hij zonde voor ons gemaakt ; met andere woorden, de Heer, die geen zonde bedreven had, heeft al onze zonden op zich genomen.»[1]) Origenes stelt den dood van Christus zeer dikwijls voor als een zoenoffer.

« J. C. heeft zich aan God opgedragen als een aangenaam reukoffer. »[2])

« Hij is de Hoogepriester, die ons God genadig heeft gestemd en ons met Hem verzoend.»[3])

« Hij is het lam Gods, dat wegneemt de zonden der wereld en ons allen door zijn dood reinigt. »[4])

« Hij is het geslachtofferde Lam, dat volgens onuitsprekelijke wetten, het zoenmiddel is geworden voor de gansche wereld. »[5])

Uit die korte schets van Origenes' verlossingsleer blijkt dat hij afzonderlijk staat in de rij der Grieksche vaders. Bij Hem geen spoor te vinden van de theorie der deelname aan Christus' naturen, en waar Hij spreekt van gemeenschap met God, doet Hij ons geen genoegzame gegevens aan de hand om uit te maken welke gemeenschap hij bedoelt. Verstaat hij deze in den zin

1) In Joh. XXVIII, 14. P. G. XIV col. 720.
2) In Levit. I, 2.
3) In Levit. IX, 10
4) In Joh. I, 37.
5) In Joh. VI, 35.

van een physische deelname aan Gods eigen leven, ofwel meent hij niet anders dan een zedelijke gelijkvormigheid door deugd en heiligheid. ?

Het is dan ook zeer bevreemdend bij Sträter in zijn « Erlösungslehre » een bewering te vinden als deze : « Der Einfluss des hl. Irenäeus und des Origenes ist in den Schriften des Hl. Athanasius nicht zu verkennen.»

Inderdaad de grondopvattingen van den H. Athanasius en van Origenes over schepping, heilsontwerp en uitvoering van het heil zijn zoo verschillend dat men moeilijk aanrakingspunten zou kunnen ontdekken.

Het eigenaardige en het oorspronkelijke van Athanasius' leer ligt wel in zijn stout doorgevoerde deelname-theorie, waarvan bij Origenes geen aanduidingen te vinden zijn. Hun opvattingen kruisen elkander slechts daar, waar ze beide de reeds vaste gegevens mededeelen van de overlevering over den zoendood van Christus.

Athanasius.

Wie een schrijver bestudeert als Athanasius, een man met een eigen geestestemperament gegroeid in een vreemde omgeving, in een uitheemsche beschaving en een anderen tijd, moet er op voorbereid zijn zegswijzen en zelfs gedachten en denkbeelden te ontmoeten, die veraf liggen van den gedachtenkring, waarin wij ons gewoonlijk bewegen. Wij moeten er van af zien steeds onze eigen denkwijze of onze geloofsformuleeringen tegen wil en dank te willen terugvinden onder zijn uitdrukkingen. Zijn systeem, indien men van een systeem spreeken kan, is niet in bijzonderheden uit-

gewerkt, vele punten bleven zelfs volkomen onaangeroerd of er werd slechts terloops aan herinnerd, anderszins is zijne beraming toch weer zeer breed, omdat aan zijn hoofd-idee eene diepzinnige, ver-dragende, en omvattende metaphysische bespiegeling ten gronde ligt.

Terwijl bij vele modernen sedert Anselmus geheel de levenstaak van Christus meer gecentreerd werd om één punt, d.i. om zijn dood beschouwd als de zoen en de losprijs der zonde, heeft bij Athanasius daarentegen het werk van Christus eene volstrekte wereldgeldende waarde als geheel, zooals ook elke gebeurtenis uit zijn leven en elk zijner daden een volstrekte waarde op zich zelf heeft, en dit om de goede reden, dat Athanasius niet enkel den juridischen kant der zaligmaking maar meer haar metaphysischen zin heeft betoond.[1])

---

1) " Er hat der christlichen Religion auf dem einmal gewonnenen Boden der griechischen Speculation das eigene Gebiet gesichert und Alles auf den Gedanken der Erlösung zurückgeführt...

Nicht um ein Wort, nicht um eine Formel war es ihm zu thun, sondern nur um einen entscheidenden Gedanken des Glaubens, um die Erlösung der Menschheit zu göttlichem Leben durch den Gottmenschen. Einzig aus der Gewissheit, dass das Göttliche, das in Jesus-Christus erschienen ist, die Natur der Gottheit selber habe (Wesenseinheit) und nur desshalb im Stande sei, uns zu göttlichem Leben zu erheben, soll der Glaube seine Kraft, das Leben sein Gesetz und die Theologie ihre Richtung empfangen."

Harnack, Dogmengeschichte, II. bl. 22 en 23.

"Athanasius' Bedeutung für die Folgezeit liegt darin, dass er den christlichen Glauben ausschliesslich als Glauben an die Erlösung durch den mit Gott wesenseins seienden Gottmenschen bestimmt und ihm dadurch feste Grenzen und einen specifischen Inhalt zurückgegeben hat. Das morgenländische Christenthum hat dem bis heute nichts hinzuzufügen gewusst ; es hat auch in der Theorie nirgendwo eine Aenderung getroffen, vielmehr den Gedanken des Athanasius nur belastet ; aber auch das abendländische hat diesen Glauben als Grundlage bewahrt." Ibidem, bl. 26.

Voor hem is de verlossing, door Christus bewerkt, geen louter juridische handeling, waarbij Christus zijn dood in ruil geeft voor onze zondenschuld en ons aldus een soort van recht verwerft op een herstelde genadeverhouding tusschen God en mensch.

In zijn geest is de verlossingstaak een wereldgebeurtenis ingeschakeld in geheel het verloop der eeuwen en tijden, geen bijkomstigheid maar een beschikking, die haar diepen invloed doet gelden op al wat er gebeuren kan of zal, en wier wezen en oorzakelijkheid hij achterhaalt en in verband brengt met de natuur van den Logos zelf, waarin en waarom alles geschapen wordt. Athanasius heeft spreekwijzen en zinsneden, die, zoo zij niet steeds uitdrukkelijk te kennen geven, toch genoeg laten vermoeden, dat naar zijne opvatting, Gods doeleinden en gedachten zich over de redding van den mensch (beschouwd als redding of verlossing van het kwaad door de zonde berokkend) heenstrekken, van God uitgaan om in God weder te keeren, en 's menschen redding in hun kringloop opheffen, zonder dat Gods wil daarbij stil blijft. Met andere woorden, zijn opvatting is meer overeenkomstig met de grondwaarheid : het is eigenlijk voor Gods geluk onverschillig of de mensch bestaat of niet, of de zondeval zóó of zóó wordt hersteld, juister gezegd : geheel het verloop der schepping en der verlossing speelt zich af naar de diepingrijpende wetten van Gods eigen natuur en toch staat God er boven. Zijn actie staat diep ingeprent in den aard en de natuur van al het gewordene, maar zij blijft tevens transcendent of alovertreffend.

Ten laatste liggen in zijn werken verspreid de

elementen der meest volledige opvatting; hij beschouwt immers de zaligmaking in al hare mogelijke opzichten: het metaphysische, (dat men ook mystisch-physische is gaan noemen) het pedagogische en het juridische.

Hij beschouwt in Christus nu eens den God die tot de menschelijke natuur afdaalt, haar opneemt, en met zijne goddelijke natuur verbindt.

Hij toont in Hem ook den persoon, die onze persoonlijkheid vervangt en vertegenwoordigt voor zijn goddelijken Vader, en door zijn oneindige verdiensten onze zondenschulden delgt, ons met God verzoent, en geheel ons menschelijk bedrijf verdienstelijk maakt in de bovennatuurlijke orde.

Hij toont in Hem soms ook weer de menschelijke natuur, die er niet enkel naar streeft de goddelijke door de zedelijke waarde harer daden te gelijken, maar reeds nu met de Godheid in de innigste verbinding der persoonseenheid leeft, ons aldus aansporend en opwekkend in onze menschelijke daden die goddelijke gelijkenis en vereeniging na te volgen en te verwezenlijken. Want dat is juist het uiterste einddoel van de zaligmaking: ons vergoddelijken.

« Christus is mensch geworden opdat wij tot goden zouden worden. »[1])

« Het is dus niet zoo, dat Christus, mensch zijnde, later God werd, maar integendeel, God zijnde, is Hij later mensch geworden, om zelf veeleer ons tot goden te maken. »[2])

---

1) Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεωποιηθῶμεν. *Oratio de Incarn. Verbi.* MIGNE. P. G. XXV. col 192.

2) Οὐκ ἄρα ἄνθρωπος ὤν, ὕστερον γέγονε Θεός· ἀλλὰ θεὸς ὤν, ὕστερον

Wij streven dus reeds van meet af aan de gewone opvatting van de moderne theologen der protestantsche orthodoxie voorbij, volgens welke Christus mensch werd, om voor ons te sterven ; Athanasius heeft die ook wel,[1]) maar wanneer hij het kort begrip zijner verlossingstheorie wil geven, doet hij deze besliste uitspraak : « om ons tot Goden te maken, daartoe werd God mensch. »

Zulks mag nu door sommigen wel beschouwd worgen als een slagwoord, dat niet al te ernstig te nemen, of niet al te letterlijk op te vatten is ; in de volgende hoofdstukken zal men zich kunnen vergewissen van de diepe beteekenis en het gegronde van zulke zinssneden.

De vergoddelijking nu, waarvan Athanasius gewaagt, geschiedt door de deelneming aan den Godmensch. Deze is ontologisch, in zooverre wij in onze natuur zelf deelachtig worden gemaakt aan Hem, zij is ook zedelijk in zooverre ieder persoonlijk die ideëele deelachtigheid in zich moet verwezenlijken. De onmisbare voorwaarde daartoe is de gelijkmakende kennis Gods, welke Christus ons eveneens verschaft.[2])

De noodzakelijke vereischte dezer verheffing was

γέγονεν ἄνθρωπος, ἵνα μᾶλλον ἡμᾶς Θεοποιήσῃ. *Oratio I contra Arianos.* c. 39. MIGNE. P. G. XXVI. col. 92.

1) ... καὶ ὑπὲρ πάντων τήν θυσίαν ἀνέφερεν, αντὶ πάντων τὸν ἑαυτοῦ ναὸν εἰς θάνατον παραδιδοὺς, ἵνα τοὺς μὲν πάντας ἀνυπευθύνους καὶ ἐλευθέρους τῆς ἀρχαίας παραβάσεως ποιήσῃ. *De Incarn.* MIGNE. P. G. XXV. 20. col. 132.

2) ... ἀγαθὸς ὤν, τῆς ἰδίας εἰκόνος αὐτοῖς τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεταδίδωσι καὶ ποιεῖ τούτους κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν· ἵνα διὰ τῆς τοιαύτης χάριτος τὴν εἰκόνα νοοῦντες, λέγω δὴ τὸν Πατρὸς Λόγον, δυνηθῶσιν ἔννοιαν δ'αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς λαβεῖν, καὶ γινώσκοντες τὸν ποιητὴν ζῶσι τὸν εὐδαίμονα καὶ μακάριον ὄντως βίον.
De Incarn. MIGNE. P. G XXV. 11. col. 116.

onze verlossing van dood en zonde en schuld, en daaraan voldoet Christus door zijn offerdood.

Kortom ; door den zoendood van het zondig menschelijke ontheven, worden wij door de ideëele deelachtigheid onzer natuur aan den Godmensch tot het goddelijke verheven, en veredeld in onze natuurlijke gaven. In onzen persoon wordt deze natuurdeelachtigheid aan Christus bewerkstelligd door de overdracht van Christus' verdiensten op ons, door onze bewuste aanvaarding van Gods gaven, door de bewuste en gewilde gelijkvormigheid met Christus. Te dien opzichte is de hernieuwde Godskennis ons door den Godmensch verleend, van het hoogste belang, want volgens Athanasius' theorie is die Godskennis zelf een zedelijke deelname aan het goddelijk wezen.

God bestemt en noodigt den mensch uit tot goddelijk leven. Hij geeft er hem in beginsel den aanleg en het vermogen toe door de ideëele natuurdeelachtigheid aan den Godmensch. Het bijzondere middel daartoe wordt ons door Hem verstrekt in Christus' Godsopenbarend en toonbeeldig leven en zoendood ; de mensch beantwoordt aan het initiatief van God als hij door de beschouwing en de navolging van den Godmensch de ideëele deelachtigheid tot een reëele maakt.

Ziedaar in korte woorden Athanasius' opvatting van Christus' verlossingstaak zooals ze in zijn werken verspreid ligt. De volgende hoofdbegrippen dienen dus bestudeerd te worden.

1. Het heil en de Heiland in Gods raadsbesluit.
2. Het heilsontwerp in de schepping.
3. De heilsmogelijkheid na den zondenval.
4. Het herstel des heils door den Godmensch.

II

HET HEIL EN DE HEILAND IN GODS EEUWIG RAADSBESLUIT.

Opvallend is de eenheid van opvatting en het verband, dat Athanasius weet te leggen tusschen de goddelijke raadsbesluiten aangaande ons heil, aangaande het wezen van den Logos zelf, en aangaande de rol, die Hij tegenover ons zal te vervullen hebben.

A. Aangaande ons heil.

De vergoddelijking des menschen of de θεοποίησις lag in Gods bedoeling van den beginne af, en de redding des menschen is niet als een wijziging op te vatten; maar als een voortzetting van Gods plan.

« De vereeniging van de Godheid met de menschheid in den Godmensch geschiedde met het doel om dengene, die van nature mensch is, te vereenigen met Hem, die van nature God is, en diens heil en diens vergoddelijking te verduurzamen ». [1])

In onze Scholastische theologie wordt Gods besluit eerst als 't ware geschoeid op onzen menschelijken geest: de verschillende bestanddeelen, die wij er in ontdekken,

---

1) Διὰ τοῦτο γὰρ τοιαύτη γέγονεν ἡ συναφὴ ἵνα τῷ κατὰ φύσιν τῆς Θεότητος συνάψῃ τὸν φύσει ἄνθρωπον, καὶ βεβαία γένηται ἡ σωτηρία καὶ ἡ Θεοποίησις αὐτοῦ. *Oratio II contra Arian.* c.70, MIGNE P.G.XXVI. col 296.

worden uiteengezet en volgens hun betrekkelijke waarde en ondergeschiktheid in tijd en ruimte verlegd, daarna wordt het tijdelijke en ruimelijke uit de verkregen denkbeelden geweerd, om de gelouterde begrippen in het Goddelijk verstand over te dragen. Dank zij deze methode kreeg men een duidelijker inzicht in vele vragen en deden zich vele gezichtspunten voor, die vroeger onopgemerkt bleven. Zoo staan we hier voor de kwestie of in werkelijkheid Gods heilsplan tweeledig is : heeft Hij namelijk het menschdom geschapen volgens een afzonderlijke beraming, en heeft Hij besloten het te redden volgens een andere. Met andere woorden, wilde Hij de schepping buiten de menschwording, en deze slechts in het vooruitzicht van den zondenval, ofwel wilde Hij de schepping en de Redding beide om en door den Godmensch. Nogmaals met andere woorden, wilde Hij de menschwording volstrekt of slechts voorwaardelijk, omdat het menschdom tot zonde zou vervallen. De meeste godgeleerden hebben de vraag opgelost in dezen laatsten zin.

Om wille van den zondenval zou God zijn plannen omtrent het menschdom wijzigen. De eenheid en de harmonie van zijn vroegere raadsbesluiten is verbroken. Hij zou ze herstellen door de Menschwording. Dit tweeledig besluit is natuurlijk het voorwerp van een en denzelfden onveranderlijken goddelijken wilsakt. Want wat door de ontleding word gescheiden, wordt door de synthese weer tot eenheid gebracht door middel van prioriteiten en posterioriteiten in ordine rationis et in ordine executionis ; doch de hoofdlijn van het stelsel blijft wel deze : het eerste scheppingsplan was

een en volledig, geheel op zich zelf staand, en zou worden uitgewerkt volgens een richting, waarin met den zondenval geen rekening werd gehouden ; in 't vooruitzicht nochtans van den zondenval heeft God het eerste een tweede besluit ondergeschoven, en zoo gaat dan het wereldverloop wederom verder. In de scholastische opvatting bestaat er dus een dualisme en een tegenstelling in Gods raadsbesluit.[1]) Volgens de stelling der meeste groote Scholastische leeraars immers, werd de menschwording besloten met het oog op het herstel uit den zondenval. Had de mensch niet gezondigd, dan was de Logos niet mensch geworden. Het ligt niet in het bestek van dit werk eene persoonlijke meening uit te spreken in deze strijdvraag. En het schijnt mij ook niet mogelijk op afdoende wijze uit te maken welke Athanasius' meening dienaangaande geweest is.

Bij hem zijn de twee bestanddeelen van Gods eeuwig raadsbesluit tot een eigenwaardige eenheid versmolten. In het vooruitzicht van een mogelijken zondenval wordt reeds de redding en het herstel in het scheppingsplan mede opgenomen.

« De genade ons door den Zaligmaker geschonken, zegt Athanasius, heeft zich eerst vóór korten tijd geopenbaard, en ze gewerd ons door zijn verblijf onder ons, maar ze was reeds voorbereid vooraleer wij onzen oor

---

1) Le problème essentiel, qui se pose au croyant, est de savoir comment a pu être réparée cette immense catastrophe, qui brisa dès le premier jour les destinées surnaturelles de l'humanité et fit dans le plan divin une brèche aussi profonde que définitive. Dieu pouvait abandonner l'œuvre ainsi interrompue : par amour il a voulu la reprendre. Parmi tous les moyens, qui s'offraient à son infinie sagesse de rétablir l'ordre surnaturel, il a choisi l'Incarnation et la Passion de son Fils.

RIVIÈRE. *Le Dogme de la Rédemption. Étude théologique, bl.* 372.

sprong ontvingen, of liever voor de grondvesting der wereld. »

En de reden is wonderschoon. « Het betaamde immers niet dat God over ons nog eens opnieuw in beraadslaging trad, opdat Hij niet onwetend zou schijnen omtrent ons lot .»[1])

« Toen Hij dus, de God van het heelal, ons schiep door zijn eigen Woord, en ons schiep in de weet en het vooruitzicht van wat ons overkomen zou, dat wij namelijk, hoewel in 't goede geschapen, naderhand toch de wet zouden overtreden, en daarom uit het paradijs verdreven worden, *toen beschikte Hij reeds in zijn eigen Woord, waardoor Hij ons schiep, de inrichting van ons heil.* We zouden dan wel verleid worden en ten val gebracht door het serpent, maar niet voor goed in den dood blijven ; integendeel, *daar onze bevrijding en ons heil reeds was voorbereid in het Woord,* zouden wij wederom de verrijzenis deelachtig worden en in de onsterfelijkheid blijven, wanneer Hij eenmaal zou geschapen worden tot den oorsprong der wegen, ἀρχὴ τῶν ὁδῶν, en Hij, die vóór alle schepselen voortgebracht was, de eerstgeborene zou zijn der broeders en als eersteling der dooden zou opstaan uit het graf.» [2]) Ons heil was voorbereid in het Woord, omdat dit geschapen zou worden

---

1) Ἡ γὰρ παρὰ τοῦ Σωτῆρος εἰς ἡμᾶς γενομένη χάρις, ἄρτι μὲν ἐπεφάνη ὡς εἶπεν ὁ Ἀπόστολος, καὶ γέγονεν ἐπιδημήσαντος αὐτοῦ· προητοίμασα το δὲ αὕτη καὶ πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς, μᾶλλον δὲ καὶ πρὸ τῆς καταβολῆς τοῦ κόσμου· καὶ ἡ αἰτία χρηστὴ καὶ θαυμαστή πώς ἐστιν. Οὐκ ἔπρεπε τὸν Θεὸν ὕστερον περὶ ἡμῶν βουλεύεσθαι, ἵνα μὴ ὡς ἀγνοῶν τὰ καθ' ἡμᾶς φαίνηται.

2) Κτίζων τοίνυν ἡμᾶς διὰ τοῦ ἰδίου Λόγου ὁ τῶν ὅλων Θεὸς, καὶ εἰδὼς τὰ ἡμῶν ὑπὲρ ἡμᾶς, προγινώσκων τε, ὅτι, καλοὶ γενόμενοι, ὕστερον παραβάται τῆς ἐντολῆς ἐσόμεθα, καὶ ἐκ τοῦ παραδείσου ἐκβληθησόμεθα διὰ τὴν παρακοὴν, φιλάνθρωπος καὶ ἀγαθὸς ὤν, προετοιμάζει ἐν τῷ ἰδίῳ

als oorsprong der wegen, dat is, als oerbeeld van het geschapene.

Gods einddoel is duidelijk : Hij wil den mensch het eeuwig leven schenken, dit staat vast, en Hij beraadslaagt slechts eenmaal daarover. Te dien einde zal Hij een middel aanwenden, dat in elk geval doeltreffend is : de Zoon Gods zal mensch worden. En dit middel is niet onbepaald doeltreffend, op die wijze dat God niet alle mogelijke gebeurlijkheden hoefde vooruit te zien, daar het middel toch onfeilbaar toepasselijk zou zijn op alle mogelijke voorvallen, neen. Tegelijk dat Hij den mensch scheppen wil, voorziet Hij diens zondenval, en daarom wordt reeds de scheppingsmodaliteit zoodanig gekozen, dat ook de reddingsmodaliteit er mede inbegrepen is. God schept den mensch naar het beeld van het menschwordende Woord. Doorredeneerend zou men volgens de scholastische opvatting moeten beweren dat door de vooruitwerkende genade der menschwording het eerste menschenpaar wel in de bovennatuurlijke orde kon hersteld worden, doch er niet om deze in geschapen werd. Voor onzen kerkvader schijnt dit wel het geval.

Herhaalde malen komt Athanasius daarop terug.

Zoeken wij nu een verderen uitleg over die eeuwige beschikking van ons heil in Gods wereldplan, dan vinden we dien in Athanasius' opvatting van den Logos.

Λόγῳ, δι οὗ καὶ ἔκτισεν ἡμᾶς, τὴν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν οἰκονομίαν, ἵνα κἂν ἀπατηθέντες παρὰ τοῦ ὄφεως ἐκπέσωμεν, μὴ τέλεου ἀπομείνωμεν νεκροὶ ἀλλ' ἔχοντες ἐν τῷ Λόγῳ τὴν προητοιμασμένην ἡμῖν λύτρωσίν τε καὶ σωτηρίαν, πάλιν ἀναστάντες ἀθάνατοι διαμείνωμεν, ὅταν αὐτὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀρχὴ τῶν ὁδῶν κτισθῇ, καὶ ὁ πρωτότοκος τῆς κτίσεως γένηται πρωτότοκος ἀδελφῶν, καὶ αὐτὸς ἀπαρχὴ τῶν νεκρῶν ἀναστῇ. *Oratio II contra Arian.* c. 75, MIGNE. P. G. XXVI. col. 305.

B. Aangaande den Logos-Heiland.

Athanasius stelt zich de vraag hoe het wel mogelijk was, dat God ons verkoor voordat wij bestonden ? Zulks is niet mogelijk, antwoordt hij, tenzij doordat wij reeds in J. C. waren voorafgebeeld » (als in onze idee = onze hoogste werkelijkheid.)

« En », vraagt hij verder, « hoe was het wel mogelijk, dat God ons zou voorbestemd hebben tot het zoonschap voordat de menschen geschapen waren, tenzij de Zoon zelf voor alle eeuwen als grondslag van zijn wezen de beschikking Gods betreffende ons heil had aanvaard. » Of hoe zouden wij, zooals de Apostel zegt, « sorte prædestinati », voorbestemd kunnen zijn, was het niet dat de Heer zelf voor alle eeuwen zoodanig werd gegrondvest dat Hij aangaande ons het voornemen had geheel het lot van het oordeel, tegen ons geveld, door de menschwording op zich te nemen, en ons in zich tot zonen te maken »...[1])

Dat er hier wezenlijk sprake is van den Logos, d mensch zou worden, blijkt uit de verklaring,die hij zelf in een voorgaand hoofdstuk geeft over het bevreemdende woord van de Septuaginta : ἐθεμελίωσε με. Dit beteekent dus : mij die het Verbum ben, heeft God met een aardsch lichaam bekleed.

---

1) Πῶς οὖν ἐξελέξατο, πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς, εἰ μὴ, ὡς αὐτὸς εἴρηκεν, ἐν αὐτῷ ἦμεν προτετυπωμένοι; *C. Arian. II, 76.*
Πῶς δὲ ὅλως, πρὶν ἀνθρώπους κτισθῆναι, ἡμᾶς προώρισεν εἰς υἱοθεσίαν, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ Υἱὸς πρὸ τοῦ αἰῶνος τεθεμελίωτο, ἀναδεξάμενος τὴν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίαν; Ἢ πῶς, ὡς ἐπιφέρει λέγων ὁ Ἀπόστολος, ἐκληρώθημεν προορισθέντες, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ Κύριος, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἦν θεμελιωθεὶς, ὥστε αὐτὸν πρόθεσιν ἔχειν ὑπερ ἡμῶν πάντα τὸν καθ'ἡμῶν κλῆρον τοῦ κρίματος ἀναδέξασθαι διὰ τῆς σαρκὸς καὶ λοιπὸν ἡμᾶς ἐν αὐτῷ υἱοποιηθῆναι; *C. Arian. II, 76.*

« Op welke wijze en in wiens persoon », zegt hij verder, « was het rijk Gods ons voorbereid vóór de grondvesting der wereld, tenzij in den Heer, die vóór de eeuwen te dien einde werd gegrondvest, opdat wij boven Hem opgebouwd, als welingevoegde steenen deelachtig mogen zijn aan het leven en de genade, die van Hem uitgaan. »[1])

Zulke teksten schijnen slechts één verklaring toe te laten : moet men om Athanasius' gedachte getrouw te blijven, den Logos opvatten als zijnde, naar zijn wezen, Gods zelfstandige gedachte, waarin en waardoor de Vader voor alle eeuwen besluit en voorziet de schepping en de redding van het menschdom door de menschwording van het Woord zelf ? De mensch wordt geschapen om den Godmensch , dit is om Hem te verheerlijken en het Woord wordt reeds bestemd tot Godmensch om ons te scheppen en te redden tevens, en niet alleen om ons te redden. Welk doel is in God het voornaamste en het onvoorwaardelijke of het volstrekte ? Daarover laat zich Athanasius nooit uit. Heeft hij zich wel ooit die vraag gesteld ?

Voor ons is het Woord de persoonlijke zelfstandige afbeelding van des Vaders zelfstandigheid, doch deze zelfstandigheden worden eerst abstrakt en zonder hun laatste zijnsbepalingen opgevat.

Met een volgend denkbeeld voegen wij daaraan toe de vrije wilsbeschikking om eerst de wereld en het menschdom in het aanzijn te roepen, en na den val het

1) Πῶς οὖν ἦ ἐν τίνι, πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς, ἡτοιμάσθη, εἰ μὴ ἐν τῷ Κυρίῳ τῷ πρὸ αἰῶνος εἰς τοῦτο Θεμελιωθέντι, ἵν' ἡμεῖς, ὡς ἐπ' αὐτὸν ἐποικοδομούμενοι μεταλάβωμεν, ὡς λίθοι εὐάρμοστοι, τῆς παρ' αὐτοῦ ζωῆς τε καὶ χάριτος. *C. Arian. II, 77.*

heil van het menschdom te bewerken, en zoo wordt de Zoon dan ook de vrije uitvoerder van die wilsbesluiten des Vaders.

Bij Athanasius schijnen die verschillende elementen tot wezenseenheid samengesmolten, want van alle eeuwigheid besluit de Vader het menschdom te scheppen en te redden, en vóór alle eeuwen is ook het Woord het persoonlijke en zelfstandige afbeeldsel van de aldus concreet gedachte zelfstandigheid des Vaders.

Is Athanasius dan geen pantheist en wordt het Woord dan geen noodlottige en noodzakelijke oorzaak van schepping en heil ? Van pantheisme is er ongetwijfeld in Athanasius' geschriften geen spoor te vinden. De schepping en de menschwording blijven voor hem vrije raadsbesluiten Gods.

Of wordt het Verbum zelf geen schepsel daar het wordt gegrondvest naar den wil des Vaders vóór alle eeuwen, zooals Athanasius zegt.[1])

Men bedenke dat volgens dien passus de Logos gegrondvest werd als de geschapen oorsprong aller wegen. Dat wil zeggen : Het was de vrije wil des Vaders vóór alle eeuwen dat de Zoon het toonbeeld zou zijn in de schepping en de redder van het menschdom. Daarmede is op verre na niet gezegd dat de Zoon in zijn diepste essentie de vrije uitdrukking is van des Vaders zelfstandigheid. De « teling » van den Zoon is natuurnoodzakelijk, de schepping is vrij en derhalve de redding

---

1) Οὐκοῦν εἰκότως ἐπιβαίνων ὁ Λόγος εἰς τὴν ἡμετέραν σάρκα, καὶ ἓν αὐτῇ κτιζόμενος ἀρχὴ ὁδῶν εἰς ἔργα αὐτοῦ, θεμελιοῦται οὕτως, ὥσπερ ἦν ἐν αὐτῷ τὸ βούλημα τοῦ Πατρὸς, καθάπερ εἴρηται, πρό τοῦ αἰῶνος,... C. *Arian. II*, 76. P. G. XXVI, 309.

van het menschdom en de menschwording insgelijks. Daarover heeft Athanasius klaar uitgesproken teksten.

« De Zoon is een « teling » die tot het wezen van den Vader behoort, de schepselen daarentegen zijn voortbrengselen van den goddelijken wil. »[1])

« Wat namelijk uit iemand is door de natuur, dat is een echte teling ».[2])

Doch hoe kunnen dan de vrije scheppings- en reddingsbesluiten van den Vader weergegeven zijn in het natuurnoodzakelijk wezen van den Zoon? Alles wat de Vader is, is ook de Zoon, en wel uit natuurnoodzakelijkheid en uit zijn wezen zelf. Had dus in den Vader de vrije scheppingswil ontbroken, zou dan de Zoon van natuur een ander geweest zijn ?

Anderzijds zegt hij dat de Logos de identiteit van den Vader heeft. [3]) Door het ontbreken van het scheppingsbesluit zou de Zoon geen ander wezen hebben, evenmin als de Vader daardoor een verandering zou ondergaan. Of een besluit volstrekt of voorwaardelijk zij, de Zoon is niettemin het zelfstandig Beeld van den Vader.

De scholastische theologen hebben over dit ondoorgrondelijk punt der katholieke leer een spreekwijze gevonden die het geheim wel niet opheldert, doch ons toelaat er juist over te spreken. Zij zeggen dat de wil

---

1) Διὸ καὶ ὁ μὲν Υἱὸς ἴδιον τῆς οὐσίας γέννημα, τὰ δε βουλήματος δημιουργήματα. *De Synodis.* c. 35. P. G. XXVI, 755.

2) Τὸ μὲν γὰρ ἔκ τινος κατὰ φύσιν ἀληθινόν ἐστι γέννημα. *C. Arian. I,* 37. P. G. XXVI, 89.

3) Ἔστι δὲ ἐκ τοῦ Πατρὸς Υἱός · οὐκ ἄρα ἕτερόν τι γενήσεται, ἢ ὅπερ ἐστί τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας ἴδιον. *Contr. Arian. I,* 22. P. G. XXVI. 57.

van God noodzakelijk is « entitative » maar « terminative » vrij is. Athanasius maakte die onderscheidingen nog niet, en het is dan ook geraden hier niet als zijn uitgedrukte gedachte aan te geven wat hij niet klaar heeft uitgesproken, want dit zou ons buiten ons bestek voeren. Had hij zijn Drievuldigheidsleer in bijzonderheden uitgewerkt, dan was hij misschien wel tot een andere formuleering gekomen dan wij, doch geen zijner uitdrukkingen geeft ons aanleiding om met een schijn van recht te beweren, dat zijn leerstellingen van de onze zouden verschillen.

Kortom, naar Athanasius' opvatting was vóór alle eeuwen en van alle eeuwigheid in den Logos de vrije gedachte en het vrije besluit der schepping, der menschwording en der redding verwezenlijkt als zelfstandig Beeld van Gods Gedachte en Gods Besluit.

Meenen wij nu dat daarmee bedoeld is dat de menschwording en de schepping tot het begrip of tot het wezen van den Logos zelf behooren, dan zijn wij onrechtvaardig tegenover hem, want wij schrijven hem wijsgeerige begrippen toe, die hij niet huldigt of niet kent.

Bij het lezen der voorafgaande aanhalingen uit Athanasius' werken kon bij menigeen wel eens de vraag oprijzen, of Christus ook zou mensch geworden zijn ingeval Adam niet gezondigd had.

Zulks schijnt misschien een noodzakelijke gevolgtrekking van hetgeen hij vooropzet, doch nogmaals mogen wij zijn gedachte niet naar onze hedendaagsche denkwijze interpreteeren, wij moeten ze nemen zooals hij ze geeft. Athanasius schift noch verdeelt haar verschillende

bestanddeelen om er nieuwe combinaties mede te vormen. Voor hem staat het eenmaal vast, dat God van eeuwigheid besloten heeft het menschdom te scheppen, en dat Hij tevens den val van het menschdom voorzag. Derhalve beraamde God zijn plan in diervoege, dat in de scheppingswijze ook het reddingsmiddel lag, dat wil zeggen dat Hij zou scheppen naar het Woord, dat eenmaal zou mensch worden, of naar den Godmensch.

Ziedaar voor hem de werkelijkheid. Alle andere mogelijke verwikkelingen en veronderstellingen liggen nog buiten zijn gezichtskring.

Eerst later zal de menschelijke geest uit behoefte aan klaarheid ook daarop gaan bespiegelen. Dat was de verdienste der scholastiek.

De menschwording van den Logos wordt besloten om en in de schepping van den mensch zelf ; want naar het oerbeeld van 't menschgeworden Woord wordt de mensch geboetseerd. De mensch zal vallen, God weet het ; doch Gods bedoeling om den mensch tot het goddelijk leven op te voeren is daardoor niet verijdeld, want in de menschwording ligt ook het heilsmiddel.

Feitelijk komt Christus dus om ons te redden van de zonde en ons terug te voeren tot God. Nogmaals, doch uit een ander oogpunt beschouwd, ziedaar voor hem de werkelijke wereldorde. De hypothesen en mogelijkheden, die bij nader en dieper onderzoek zouden oprijzen en tot scherper en ingaander ontleding zouden dwingen, hielden hem niet op. Hij stelt zich nergens aan als een deskundige of een vakman in wijsbegeerte of godgeleerdheid ; hij spreekt over de geloofswaarheden met de formules en de wijsgeerige begrip-

pen van zijn tijd. Overigens zou de vraag of de Logos ook zou mensch geworden zijn in geval Adam niet gezondigd had, in zijne opvatting een anderen zin verkrijgen dan in de onze : voor ons zou de wereldorde een andere geweest zijn van af de overwonnen bekoring in het paradijs, voor hem zou ze een andere geweest zijn van af het scheppingsbesluit, dus van meet afaan. Er schijnt dus wel eenig verschil te bestaan tusschen zijn opvatting en die der hedendaagsche theologen. Deze beschouwen vrij algemeen de menschwording als afhankelijk van den zondenval ; voor Athanasius daarentegen is de menschwording afhankelijk van het geheele scheppingsplan, waarin feitelijk de zondenval voorzien was. Ook in zijn Logostheorie is hij niet zoover in de begripsontleding gegaan als de scholastieken, en toch brengt zijn synthetische voorstelling wel eens den indruk te weeg alsof hij de goddelijke werkelijkheid dichter nabijkwam, en meer dan waarschijnlijk is het zooeven aangeduid verschil in de opvattingen der wereldorde slechts een gevolg van het verschil in de Logosvoorstelling. Bij hem immers treedt het onderscheid van de werking ad intra en ad extra zoo goed als niet aan den dag, voor hem is de Logos het zelfstandig Beeld van den Vader met inbegrip van Diens eeuwig scheppings- en reddingsbesluit. Vandaar moest hij dan als van zelf komen op de eenheid van scheppings-en reddingsplan ; voor hem dus was dit laatste reeds in het eerste inbegrepen. De scholastiek daarentegen is een scherpe grenslijn gaan trekken tusschen de operationes ad extra en ad intra : voor haar bestaat het Woord in God, doch van zijn intratrinitaire werking, wij weten

het, mogen wij het niet wagen ons een volledig denkbeeld te vormen; door zijn extratrinitaire werking als 't ware, is Hij degene, in wien, door wien, en voor wien alles geschapen is ; het vooruitzicht van den zondenval komt niet in aanmerking in de bepaling van de scheppingsmodaliteit, de verheffing van den mensch tot de bovennatuurlijke orde, en het reddingsbesluit wordt opgevat als een extrinsecum aan het scheppingsplan. Voor Athanasius daarentegen zijn beide een.

Hier kan dan een andere moeilijkheid rijzen. Indien het menschgeworden Woord als prototype moest dienen in de schepping van het menschdom, moet men dan niet aannemen, dat volgens den H. Athanasius de Godmensch een hemelsch voorbestaan had? En deze moeilijkheid dringt zich nog sterker op bij het lezen van sommige teksten, waarin hij zelf beweert van den Christus-mensch te spreken, en ons leert dat ons heil voor alle eeuwen in dien Christus-mensch gegrondvest was.[1]

« Aldus, zegt hij, is Hij gegrondvest volgens de menschelijke natuur, opdat ook wij, als kostbare edelgesteenten, op Hem zouden kunnen gevestigd worden, en den tempel uitmaken van den H. Geest, die in ons woont. »

En hij wijdt er een geheel kapittel aan om te bewijzen, dat er niet van de Godheid maar wel van de menschheid sprake is.

« Wanneer de ketters ook nog het volgende vers misduiden, « voor de eeuwen grondvestte Hij mij » en

1) Οὐκοῦν κατὰ τὸ ἀνθρώπινον θεμελιοῦται, ἵνα καὶ ἡμεῖς ἐπ' αὐτὸν ὡς λίθοι τίμιοι ἐποικοδομεῖσθαι δυνηθῶμεν, καὶ γενώμεθα ναὸς τοῦ ἐν ἡμῖν οἰκοῦντος ἁγίου Πνεύματος.
C. Arian. II, 74. P. G. XXVI, 304.

meenen dat deze woorden « van zijn GODHEID en niet van zijn lichamelijke komst gezegd zijn ».[1])...

En zijn besluit is : « Hij grondvestte mij » wat gelijk staat met te zeggen : mij, die het Woord ben, bekleedde Hij met een aardsch lichaam. »[2])

« Hij zegt immers niet : Voor de eeuwen grondvestte Hij mij als Woord of als Zoon, maar alleen, Hij grondvestte mij, om namelijk te kennen te geven, zooals reeds werd opgemerkt, dat niet van Hem maar voor degenen, die op Hem werden opgebouwd, deze woorden bij wijze van spreken werden gezegd.» [3])

Dit alles om maar klaar en duidelijk aan te geven dat er van een geschapen menschheid sprake is, en niet van een ongeschapen Godheid.

En het zou van belang zijn al de plaatsen aan te halen, die ons den indruk geven alsof Athanasius een voorafbestaanden hemelschen Christus-mensch in zijn geest droeg ; de oplossing zou een studie op zich zelf vorderen. Het zij voldoende erop te wijzen dat Athanasius een ideëel voorbestaan aanneemt van al het geschapene in het Verbum. Zooals het heelal reeds van eeuwigheid in het Verbum vooruitgezien en besloten

---

1) Ἐπειδὴ δὲ καὶ τὸν ἑξῆς στίχον ἀναγινώσκοντες οἱ αἱρετικοὶ, κακῶς καὶ περὶ τούτου ἐνθυμούμενοι νομίζουσιν, ἐπειδὴ γέγραπται· Πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με, εἰς τὴν Θεότητα τοῦ Λόγου καὶ μὴ εἰς τὴν ἔνσαρκον αὐτοῦ παρουσίαν εἰρῆσθαι καὶ ταῦτα...

C. Arian. II, 73. P. G. XXVI, 301.

2) Ἀλλ' ὅτε τὸ ἡμέτερον ἐνεδύσατο σῶμα, ὅπερ ἐκ Μαρίας τμηθὲν ἔλαβε, τότε φησὶν, Ἐθεμελίωσέ με· ἴσον τῷ εἰπεῖν· Λόγον ὄντα με περιέβαλε γηΐνι σώματι. *C. Arian. II*, 74. P. G. XXVI, 305.

3) Οὐ γὰρ εἴρηκε, πρὸ τοῦ αἰῶνος Λόγον ἢ Υἱόν με ἐθεμελίωσεν, ἀλλ' ἁπλῶς, Ἐθεμελίωσέ με, ἵνα δείξῃ πάλιν, καθάπερ εἶπον, ὅτι οὐ δι' ἑαυτον, διὰ δὲ τοὺς ἐποικοδομουμένους ἐπ' αὐτὸν παροιμιωδῶς καὶ τοῦτο λέγει.

C. Arian. II, 74. P. G. XXVI, 304.

was, zoo ook de menschheid van Christus. Het is eerst bij den aanvang der tijden dat de scheppingsdaad deze ideëele wezens tot veruiterlijking of tot het geschapen bestaan brengt. « Voor alle tijden stond het besluit en de opzet vast, doch toen eerst is het werk ten uitvoer gebracht ; toen de noodzakelijkheid het eischte, en de Redder is uitgegaan. »[1])

Overigens in zijn strijdschriften tegen de apollinaristen, drukt hij er al te dikwijls op, dat Christus even waarlijk mensch is als waarlijk God, om hem een hemelsch voorbestaan en geen menschelijke geboorte toe te schrijven.

« Geheel het bedrijf van zijn geboorte en van zijn dood was gericht op onze terugvinding en ons bezit. Daar dit zoo is en aldus de belijdenis luidt in de gansche katholieke kerk van God, waarom zegt gij dan weer dat Christus' lichaam uit den hemel is ? »[2])

De uitleg is dan wel in de opvatting te zoeken, waar wij zoo even op zinspeelden : Evenals onze menschheid, zoo had ook de menschheid van Christus van eeuwigheid haar ideëel bestaan in het Verbum.

Want God had tegelijk met zijn scheppingsplan het reddingsplan reeds beraamd. En zooals Adam de stamvader zou zijn van het zondig menschengeslacht, zou Christus de stamvader zijn van het geredde menschdom.

---

1) Καὶ ἡ μὲν βουλὴ καὶ ἡ πρόθεσις πρὸ τοῦ αἰῶνος ἡτοιμάσθη· τὸ δὲ ἔργον γέγονεν, ὅτε ἡ χρεία ἀπήτησε, καὶ ἐπεδήμησεν ὁ Σωτήρ.
C. Arian. II, 77. P. G. XXVI, 309.

2) Καὶ ὅλη τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ θανάτου ἡ πραγματεία εἰς τὴς ἡμετέραν ζήτησιν καὶ ἀνάκτησιν θεωρεῖται.
Τούτων δὲ οὕτως ἐχοντων, καὶ ὁμολογουμένων ἐν τῇ τοῦ Θεοῦ καθολικῇ Ἐκκλησία, πῶς ὑμεις πάλιν λέγετε ἐξ οὐρανοῦ τὸ σῶμα ;
Contra Apoll. I, 6 en 7. P. G. XXVI, 1104.

In het menschdom, dat God te scheppen stond, had Christus reeds zijn plaats en zijn voorbestemming als Zaligmaker.

Wanneer Athanasius spreekt van de grondvesting van Christus, dan beteekent zulks wel niets anders dan het raadsbesluit van God, waardoor Hij de menschwording van Christus, had vastgesteld voor alle eeuwen, opdat de menschen in Hem het leven zouden hebben.

C. Aangaande de rol van den Logos-Heiland ten onzen opzichte.

Athanasius heeft Gods werkzaamheid ad extra in strenge eenheid opgevat, en de eenheid van Gods plan bestaat in de eenheid van middel en doel : Doordat God zich vereenigt met het menschdom (middel) is ook het menschdom vereenigd met God (doel).

Hetgeen God voor heeft met zijn raadsbesluit, is den menschen het eeuwig leven te verschaffen. Dit eeuwig leven wordt ons verleend door den Godmensch, Die vóór alle eeuwen bestemd was onze levensbron te zijn.

« Want in geen ander, dan in den Heer, Die voor alle eeuwen is, en door Wien de eeuwen gemaakt zijn, betaamde het ons leven te grondvesten, opdat ook wij zouden vermogen het eeuwig leven te erven, daar wij ons ware leven in Hem bezitten. »[1])

« Immers in den Logos was ons een geestelijk leven en een zegen voorbereid, die ons zou vergunnen een

---

1) Οὐδὲ γὰρ οὐδὲ ἐν ἄλλῳ θεμελιωθῆναι τὴν ζωὴν ἡμῶν ἔπρεπεν ἢ ἐν τῷ Κυρίῳ πρὸ αἰώνων ὄντι, δι' οὗ καὶ οἱ αἰῶνες γεγόνασιν, ἵν' ὡς ἐν αὐτῷ αὐτῆς οὔσης, δυνηθῶμεν καὶ ἡμεῖς αἰώνιον κληρονομῆσαι ζωήν. *C. Arian. II, 77.* P. G. XXVI, 309. cfr. Incarn. V, 1.

niet vergankelijk leven te leiden en niet zooals het overige der schepping voorbij te gaan, maar voortdurend in Christus te leven, in Wien ons leven was voorbereid en gegrondvest. »[1])

Te dien einde immers was de menschwording van het Woord besloten en vastgesteld, opdat wij op Hem gebouwd, zouden deelachtig worden aan het leven en de genade, die van Hem uitgaan. »[2])

Uit deze teksten blijkt de bestemming, die de Logos ten onzen opzichte zal te vervullen hebben.

Van alle eeuwigheid wordt de menschwording besloten, doch de ideëele menschheid van Christus, die dus voor alle eeuwen in den Logos bestaat, is het oerbeeld van onze menschheid en van onze bovennatuurlijke bestemming : ons met de Godheid vereenigd leven. En niet enkel is Hij het oerbeeld, maar ook de werkdadige oorzaak ervan. 't Is om Christus en in Christus en door Christus, dat geheel de schepping in het aanzijn wordt geroepen. Hij is de Heer der eeuwen, de bron en de springader van den tijd en de eeuwigheid, want Hij was vóór allen tijd, en de eeuwen zijn door Hem gemaakt. Hij is bijgevolg de Heer en de bron van het leven en

---

1) ἔχοντες τὴν πρὸ τούτων ἑτοιμασθεῖσαν ἡμῖν ἐν αὐτῷ τῷ Λόγῳ, κατ' ἐκλογήν, ζωήν τε καὶ εὐλογίαν πνευματικήν. Οὕτω γὰρ δυνησόμεθα μὴ πρόσκαιρον ἔχειν ζωὴν, ἀλλὰ μετὰ ταῦτα διαμεῖναι ζῶντες ἐν Χριστῷ· ἐπειδὴ καὶ πρὸ τούτων, ἡ ζωὴ ἡμῶν· ἐτεθεμελίωτο καὶ ἡτοιμαστο ἐν Χριστῷ Ιησοῦ.

C. Arian. II, 76. P. G. XXVI, 309. cfr. *Contra Apoll. I*, 4.

2) Πῶς οὖν ἦ ἐν τίνι, πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς, ἡτοιμάσθη, εἰ μὴ ἐν τῷ Κυρίῳ τῷ πρὸ αἰῶνος εἰς τοῦτο θεμελιωθέντι, ἵν' ἡμεῖς, ὡς ἐπ' αὐτὸν ἐποικοδομούμενοι, μεταλάβωμεν, ὡς λίθοι εὐαρμοστοι, τῆς παρ' αὐτοῦ ζωῆς τε καὶ χάριτος.

C. Arian. II, 76. P. G. XXVI, 307.

van de onsterfelijkheid. Hij alleen kan die onsterfelijkheid en dat leven mededeelen, daar Hij het ideëele, het ware leven van alle eeuwigheid in zich bezit. Doch dit geschiedt niet door een overdracht, die onbegrijpelijk zou blijven, omdat ze uiterlijk en bijkomstig en willekeurig zou zijn, maar ze geschiedt in het innerlijkste der natuur zelf. We worden deelachtig aan het leven, dat van Hem uitgaat.

Indien wij door ons wezen zelf eene deelname aan Christus' leven zijn, dan ook zullen wij deelnemen aan de hoedanigheden Hem eigen, aan zijn onsterfelijkheid.

En dit was Gods raadsbesluit, dat wij in Christus en door Hem en met Hem een eeuwig goddelijk leven zouden leiden.

III

HET HEILSONTWERP IN DE SCHEPPING.

De Arianen beriepen zich op de schriftuur om te beweren dat het Woord niet God is, wijl geschapen ; Athanasius gaat één voor één hun aangevoerde teksten na en verklaart ze overeenkomstig de katholieke leer.

Wij volgen hem niet op het terrein der schriftverklaring. Misschien zouden wij bevinden, dat hij er minder om bekommerd is de philologische beteekenis der aangevoerde teksten op te sporen dan ze te verklaren in katholieken zin ; ongetwijfeld was de philologische exegese doelmatiger geweest om de Arianen te weerleggen, doch om het even ; niet zijn methode van uitleggen noch de uitleg zelf interesseert ons, maar het wijsgeerig begrip der schepping, dat er door heenstraalt; om zijn scheppingsbegrip is het ons te doen, want in de scheppingswijze was reeds ons heil voorbereid.

A. De schepping in 't algemeen : deelname aan het Woord.

1) *De scheppingswil* gaat eigenlijk uit van den Vader: « Het behaagde God». « Alles werd door het Woord geschapen, wat de Vader wilde.» [1])

---

1) Πάντα δὶ αὐτοῦ γέγονεν ἅπερ ὁ Πατὴρ βεβούληται.
C. Arian. III,62. P. G. XXVI, 453

De scheppingswerkzaamheid geschiedt door den Zoon. « Opdat de wordende dingen niet alleen het bestaan zouden hebben, maar opdat ze ook behoorlijk zouden bestaan, daarom wilde God dat zijn Wijsheid over al de geschapene dingen zou neerdalen, om over allen te zamen en in elk afzonderlijk een oerbeeldigen stempel van zijn Beeld te drukken, waardoor het blijken zou, dat de geschapen dingen wijze en waardige werken Gods zijn.» [1])

Op 't eerste zicht zou men meenen dat Athanasius twee opeenvolgende momenten onderscheidt in den scheppingsakt. Gods wil om te scheppen, waardoor de schepselen louter tot bestaan zouden komen ; en de werking van het Woord dat den stempel zijner Wijsheid drukt op de schepselen.

Die onderscheiding is zeker niets dan een voorstellingskunstgreep, want in denzelfden tekst zegt hij : « 't Is de eeniggeboren en eigen Wijsheid Gods, Die het al geschapen en gemaakt heeft.» [2])

Men zou zich ook kunnen afvragen, waarom Athanasius den scheppingswil niet laat uitgaan van Gods goedheid, zooals de Platonici en Neoplatonici van zijn tijd ? De reden ligt voor de hand. De kerkvader beoogt nergens een wijsgeerige verhandeling te geven over de groote wereldvragen : hij gaat rechtstreeks af

---

1) Ἵνα δὲ μὴ μόνον ὑπάρχῃ τὰ γενόμενα, ἀλλὰ καὶ καλῶς ὑπάρχῃ, ἠβούλήσησεν ὁ Θεὸς συγκαταβῆναι τὴν ἑαυτοῦ Σοφίαν τοῖς κτίσμασιν· ὥστε τύπον τινὰ καὶ φαντασίαν, εἰκόνος αὐτῆς ἐν πᾶσί τε κοινῇ καὶ ἑκάστῳ ἐνθεῖναι, ἵνα καὶ σοφὰ τὰ γενόμενα καὶ ἄξια τοῦ Θεοῦ ἔργα δείκνυται. *C. Arian. II*, 78. P. G. XXVI. 312.

2) Ἡ μὲν οὖν μονογενὴς καὶ αὐτοσοφία τοῦ Θεοῦ κτίζουσα καὶ δημιουργός ἐστι τῶν πάντων. *C. Arian. II*, 78. Ibid

op de traditioneele leer der Kerk en de gegevens der H. Schrift, doch deze formuleert hij in woorden, waar de philosophische denkbeelden van zijn tijd doorheenschijnen.

De scheppingswil en de scheppingswerkzaamheid is dus een en dezelfde goddelijke handeling, waarin men onderscheiden formaliteiten kan herkennen. Op een dergelijke wijze zal de H. Thomas later zeggen dat het geschapen wezen, voor zoover het geschapen is, herinnert aan den Vader, Die het beginsel is zonder beginsel; voor zoover het vorm heeft, herinnert het aan het Woord, enz. [1])

2) *De scheppingsakt.* Eenmaal vastgesteld dat de scheppingswerkzaamheid toegeschreven wordt aan het Woord, dan vragen wij ons af waarin ze bestaat.

Drie punten moeten onderscheiden worden : Alles is geschapen door de Wijsheid, alles is geschapen in de Wijsheid, en de Wijsheid is ingeschapen in de schepselen.[2]) « Het lijdt immers geen twijfel dat alles in de Wijsheid geschapen is en buiten Haar niets tot bestaan kwam. Doch ziehier wat de woorden : « Alles werd in mij en door mij geschapen » te beteekenen hebben : daar de Wijsheid den schepselen moest ingeschapen worden, bleef Ik volgens mijn natuur met den Vader, afdalend tot de schepselen drukte Ik mijn beeld in de werken ».

---

1) S. Th. I, a. 7. corp.

2) Οὐ γὰρ ἀμφίβολον, ὅτι πάντα ἐν Σοφίᾳ ἐκτίσθη, καὶ χωρὶς αὐτῆς ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν ὃ λέγει· πάντα μὲν ἐν ἐμοὶ καὶ δι' ἐμοῦ γέγονε· χρείας δὲ οὔσης ἐγκτίζεσθαι σοφίαν τοῖς ἔργοις, τὴν μὲν οὐσίαν ἥμην σὺν τῷ Πατρὶ, τῇ δὲ πρὸς τὰ γενητὰ συγκαταβάσει, ἥμην ἁρμόζουσα τὸν παρ' ἐμοὶ τύπον τοῖς ἔργοις, ὥστε καὶ ὡς ἑνὶ σώματι πάντα τὸν κόσμον μὴ στασιάζειν, ἀλλ' ὁμονοεῖν πρὸς ἑαυτόν.

C. Arian. II, 81. P. G. XXVI. 317.

De kerkvader bekommert er zich niet om een juiste bepaling te geven van de schepping, zijn bedoeling strekt niet verder dan de bewering der tegenstanders te weerleggen, en tot de conclusie te komen dat de Zoon naar zijn natuur God is. Doch viermaal in hetzelfde hoofdstuk herhaalt hij, dat een afdruk van de Wijsheid den geschapen dingen ingeprent werd. In hoofdstuk 80 zegt hij nog uitdrukkelijker dat die afdruk den schepselen ingeschapen is zooals de gelijkenis in een beeld.

Is die gelijkenis van het geschapen met het ongeschapen Woord iets anders dan een hoedanigheid, een zijnsbestemming van iets dat reeds natura prius bestaat. De uitdrukkingen, die wij tot nog toe ontmoet hebben en die nog vaak weerkeeren, schijnen het boven allen twijfel te verheffen.

Doch Athanasius denkt als Platonicus en tevens als christen. Als christen leert hij ten stelligste de schepping uit het niet, en hij verwerpt uitdrukkelijk de opvatting van Plato volgens welke God de wereld geschapen had uit een voorafbestaande en eeuwige stof. « God die de bron is van alle goedheid, schiep alles uit het niet door zijn eigen Woord, onzen Heer Jezus-Christus.» [1])

Ook in het voorgaande hoofdstuk zegt hij even uitdrukkelijk dat God « niet de Schepper zou heeten, zoo Hij niet de stof geschapen had, waaruit alles gemaakt is.» [2])

---

1) Ὁ Θεὸς γὰρ ἀγαθός ἐστι, μᾶλλον δὲ πηγὴ τῆς ἀγαθότητος, ὑπάρχει... ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα πεποίηκε διὰ τοῦ ἰδίου Λόγου τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. *Incarn.* 3. P. G. XXV. 101.

2) Καθόλου γὰρ οὐδὲ κτίστης ἂν λεχθείη, εἰ μὴ κτίζει τὴν ὕλην, ἐξ ἧς καὶ τὰ κτισθέντα γέγονεν. *Incarn.* 2. P. G. XXV. 99.

Als Platonicus vat hij de schepping op als een deelname aan het Woord.

« Aangezien de schepping deelnemend is aan het Woord, dat waarlijk uit den Vader is, en door Hem tot het bestaan wordt geholpen... »[1])

« Het Woord is de macht, de wijsheid en het begrip des Vaders en dit alles is Hij niet door deelname, zooals de wezens, die aan Hem deelnemen, en de wijsheid door Hem ontvangen, en in Hem de macht en het begrip hebben. »[2])

Athanasius philosofeert nooit, en nauwkeuriger uitspraken over zijn scheppingsbegrip zijn niet te vinden.

De gegevens, die wij tot hiertoe hebben opgespoord, kunnen nog toegelicht worden door gezegden als deze :

« Door de tegenwoordigheid en de goedgunstigheid van het Woord werden de geschapen dingen in het aanzijn geroepen. »[3])

Mogen wij zulk een gezegde streng opvatten, dan wordt daarmede bedoeld, dat de schepselen hun bestaan te danken hebben aan de vrije goedgunstigheid van het Woord en tevens dat ze het bestaan hebben, doordat Hij ze zich tegenwoordig stelt en hun tegenwoordig is. Heeft men eenmaal den scheppingswil verondersteld, dan zijn ook de schepselen doordat het Woord is. En

---

1) ἅτε δὴ τοῦ ὄντως ὄντος ἐκ Πατρὸς Λόγου μεταλαμβάνουσα (ἡ κτίσις) καὶ βοηθουμένη δι' αὐτοῦ εἰς τὸ εἶναι.
C. Gentes, 41. P. G. XXV, 84.

2) δύναμίς ἐστι τοῦ Πατρὸς καὶ σοφία, Λόγος, οὐ κατὰ μετοχὴν καὶ ταῦτα ὤν, οὐδὲ ἔξωθεν ἐπιγινομένων τούτων αὐτῷ κατὰ τοὺς αὐτοῦ μετέχοντας καὶ σοφιζομένους δι' αὐτοῦ, καὶ δυνατοὺς καὶ λογικοὺς ἐν αὐτῷ γινομένους. *C. Gentes*. 46. P. G. XXV, 93.

3) ... φύσιν ἔχοντες τὸ μὴ εἶναί ποτε, τῇ τοῦ Λόγου παρουσίᾳ καὶ φιλανθρωπίᾳ εἰς τὸ εἶναι ἐκλῃθήσαν,... *Incarn.* 4. P. G. XXV. 104.

zij zijn een deelneming aan Hem, een afdruk, een beeld van zijn Wezen. Hun zijnsakt hangt af van een vrij besluit, van de goedgunstigheid Gods, maar hun wezen is niet willekeurig bepaald, zij kunnen niets anders zijn dan een afdruk van het Woord, een afglans van zijn Wezen. Wanneer Hij wil scheppen hoeft Hij dus niet eerst een stof te boetseeren, doch het is voldoende dat Hij aanwezig is, opdat ook de dingen aanwezig zijn, en Hem afbeelden, zooals het voldoende is dat de zon bestaat opdat haar licht strale.

Tot al die gevolgtrekkingen komt Athanasius niet, want hij laat nooit eenigen opzet blijken om met wijsgeerige nauwgezetheid zijn gedachten voor te stellen ; hij stelt zich tevreden met de gewone zegswijzen van zijnen tijd. Doch tot die gevolgtrekkingen moest hij komen, en moeten ook wij komen, indien we de platonische denkwijze in overeenstemming willen brengen met de christelijke leerstukken.

Daar het schepsel uit het niet is, volgens de openbaring, en toch een deelneming aan het Woord, volgens de platonische denkwijze, en een afdruk en een beeld voorstelt van het Woord, kan het schepsel in zijn wezensgrond niets anders wezen dan beeld-zijn. De schepselen zijn dus woorden van het Woord : zooals het Woord al de volmaaktheid uitdrukt van de goddelijke natuur, zoo weerspiegelen de schepselen de volmaaktheden van het Woord. Zooals het wezen van het Goddelijk Woord in niets anders gelegen is, dan in het Beeld-zijn van den Vader, zoo ook is ons wezen niets anders dan beeld-zijn van het Beeld des Vaders, want ons wezen is niets anders dan een deelname aan zijn

Wezen, en daar het niets is dan een deelname, kan er in ons wezen niets aanwezig zijn wat niet op alovertreffende en uitmuntende wijze aanwezig is in het Woord of het Beeld Gods. Derhalve moet men de opvatting laten varen, alsof die beeltenis Gods zou ingeprent zijn in iets anders, zooals het beeld ingeprent is in het was; want dat iets anders kon ook niets zijn dan een beeld van het Woord, en zoo ging men in het oneindige; ware het iets anders, dan zou men zich moeten afvragen, hoe het tot stand kwam, en welk zijn wezen is, en wijl alles uit het niet is getrokken, kan het geen ander wezen hebben, dan iets dat in God op alovertreffende wijze aanwezig is. Het kan geen emanatio zijn van het goddelijk Wezen, want dan was het eenvoudig weg goddelijk, en niet van God verschillend; dan was er ten eerste geen schepping en ten tweede was er een geschapen beeld ingeschapen in het goddelijke; doch het is onzinnig te denken dat een geschapen vorm de wezensvorm zou zijn van een goddelijk wezen. De gevolgtrekking is dus onmiskenbaar: Het geschapene heeft geen anderen wezensgrond dan het beeld-zijn. Tot die gevolgtrekking is men genoodzaakt wanneer men, zooals in het platonisme en de christelijke doctrien de scheppingswerkzaamheid opvat als uitgaande van de Idee of het Woord, dus als een operatio intellectus. [1])

God ziet in zijn eigen wezen de wezens, die het afbeelden. Door de scheppingsdaad ziet Hij ze dus in zijn

1) Hiermede is het niet uitgesloten dat de schepping ook een operatio voluntatis is, maar de wil oefent zijn vrijheid uit door het verstand te richten; God wil dus dat Hij zijn wezen in werkelijkheid nagebeeld ziet door de schepelsen. God ziet zijn wezen zich nabeeldend in wezens buiten zich. Daardoor ontstaat het schepsel.

Wezen, zooals ze Hem afbeelden buiten Hem : daardoor treden ze in 't bestaan. Hun wezen is niets anders dan die scheppingswerkzaamheid voortdurend te verwezenlijken en Hem, als 't ware, blijvend af te beelden, en de geestelijke wezens, die zelf beeld zijnde, zich ook als beeld erkennen, daar ze hun wezensbeeld in zich beschouwen, erkennen dengene, waarvan ze in hun wezen beelden zijn : het Verbum. Zulk een wijze van redeneeren volgt Athanasius op verscheiden plaatsen.

« Wij begrijpen dat de geest de bron is van het woord of van de spraak voortvloeiend uit den mensch, en lettend op de spraak onderscheiden wij door de gedachte den zin die er mede bedoeld is : des te meer ziende de kracht van den Logos in verhevener beeld en onvergelijkelijke heerlijkheid, zullen wij een begrip krijgen van zijn goeden Vader. »[1])

Onze geest stijgt op van de menschelijke gedachte en van het menschelijk woord tot het Woord en de Gedachte Gods, en door een wederkeerig procédé daalt als 't ware Gods woord en Gods gedachte af tot de schepping, en kunnen wij ook besluiten dat door Gods gedachte en Gods wijsheid en Gods macht ons wezen is ontstaan, en Gods woord in de schepselen is ingeschapen.

« Als Wijsheid en als Woord was Hij (de 2e persoon) bij Hem (den Vader) en schouwende den Vader schiep Hij alle dingen, en stelde ze samen en schikte ze in

---

1) Εἰ γὰρ δὴ, λόγου προϊόντος παρὰ ἀνθρώπων, ἐνθυμούμεθα τὴν τούτου πηγὴν εἶναι τὸν νοῦν, καὶ τῷ λόγῳ ἐπιβάλλοντες, τὸν νοῦν σημαινόμενον ὁρῶμεν τῷ λογισμῷ· πολλῷ πλέον μείζονι φαντασίᾳ καὶ ἀσυγκρίτῳ ὑπεροχῇ τοῦ Λόγου τὴν δύναμιν ὁρῶντες, ἔννοιαν λαμβάνομεν καὶ τοῦ ἀγαθοῦ Πατρὸς αὐτοῦ. *C. Gentes*, 45. P. G. XXV, 89.

behoorlijke orde. Als macht ook des Vaders, verleende Hij hun kracht tot bestaan en duur. »[1])

Dit procédé is volkomen gewettigd, en het is juist dàt, wat ons toelaat rechtstreeks uit de geschapen wereld op te stijgen naar het transcendente.

De scholastieken hebben dat procédé erkend in hun spreuk : « Propter quod unum quodque tale, et illud magis. »

Ook valt er op dit procédé niet af te dingen alhoewel Athanasius en de platonici daardoor tot stellingen gekomen zijn, die ons onaannemelijk schijnen. Zoo zien wij niet in, hoe de ziel in zich het Verbum en in het Verbum den Vader zou vermogen te schouwen. Het ware ongerijmd ons hier in de strijdvraag te mengen of een natuurlijke mystiek mogelijk is, en of de ziel dus in zich zelf den schepper vermag te kennen.

De vraag zou enkel zijn of het geestelijk zelfstandig beeld zich kennende als beeld, ook het verbeelde zou zien in zijn concreten wezensvorm, ofwel het verbeelde zou kennen in een abstracten wezensvorm.[2]) En dit laatste is genoeg om het dialectisch procédé van het verstand vast te stellen.

Door dit procédé krijgen wij alleszins een begrip van de schepping, dat boven de verstandsvormen of categoriën uitgaat. Doch dit is geen wonder, want het leidt er ons toe de schepping te beschouwen als een inblijvende-

---

1) Συνὼν δὲ ὡς σοφία, καὶ ὡς Λόγος τὸν Πατέρα βλέπων, ἐδημιούργει τὸ πᾶν καὶ συνίστη καὶ διεκόσμει· καὶ δύναμις δὲ ὢν τοῦ Πατρὸς, τὰ ὅλα εἰς τὸ εἶναι ἰσχυροποίει,... *C. Gentes*, 46. P. G. XXV, 93.

2) Het beeld van de zon in het water zegt ons niets over de natuur van het licht noch over de innerlijke samenstelling van het hemellichaam.

uitvloeiende goddelijke handeling, en het goddelijke past niet in de categoriën.

De transcendente oorzakelijkheid van die scheppingsdaad is van dien aard, dat in haar al onze soorten van oorzakelijkheid samengesmolten zijn. Het Verbum is tegelijk op eminente wijze en in eens de werkdadige (efficiens) en zelf als 't ware de vormelijke (formalis) en oerbeeldige (exemplaris) en doeleindige (finalis) en werktuigelijke (instrumentalis) oorzaak van ons zijn.

Het Woord is in de dingen ingeschapen. Volgens de voorafgaande verklaringen heeft zulks te beteekenen, dat de schepselen in hun diepste wezen en niet enkel in hun wezensvorm, niets anders zijn dan afbeeldende zelfstandigheden van het Woord. Het ongeschapen Woord krijgt als 't ware een geschapen bestaan in zijn afbeeldsels. Hun zijnsakt is dus niet onafhankelijk van den zijnsakt van het Woord, want hij is een steeds hernieuwde actieve deelname aan den zijnsakt van het Woord. Hij is van dezen verscheiden en toch niet gescheiden, want hij is een voortdurend ontleende en voortdurend vervloeiende, en er is geen stipje van den tijd, dat hij niet eerder uitgaat uit Gods wezen dan hij op zich zelf en in zich zelf is. Is hij niet volstrekt in zich, dan is hij in zekere mate in God. In dien zin zijn de schepselen ingeschapen in Gods Woord. De gedachte Gods is geen statisch denkbeeld maar zij is in zich altijd en eeuwig denkend, en die immanente werkzaamheid is de bron waaruit hun bestaan voortdurend voortvloeit. Het zich vormende bloempje hangt in zijn bestaan voortdurend af van de levensverrichting van de plant, waarop het zich ontwikkelt. Naarmate dus de schepse-

len met God vereenigd zijn, zijn ze Hem ingeschapen ; naarmate ze van Hem onderscheiden zijn, is Hij hun ingeschapen. Om nogmaals een vergelijking te gebruiken, die ons van dit ondoorgrondelijk begrip een benaderende voorstelling kan geven, denken wij ons het kind zich vormende in den schoot der moeder. In zooverre de geheimzinnige levenswerkzaamheid der voortplanting zich uitoefent, is het de levensvorm der moeder die het foetus boetseert, is de moeder zich voortdurend intelende in het kind ; in zooverre echter het kind zich door zijn eigen levensvorm ontwikkelt, is het zich boetseerende naar den levensvorm der moeder, het is zich inlevende in de moeder.

B. De schepping van den mensch in het bijzonder.

Het is niet vermetel zich dit begrip verder door te denken, en men zal Athanasius' gedachte niet misvormen door te beweren, dat de menschheid ook nog anderszins inbegrepen was in de menschheid van Christus. Inderdaad de schepping heeft plaats om de menschwording van Christus, opgevat als causa exemplaris et finalis, en in haar is reeds de redding voorbereid. Het Woord Gods is dus niet enkel het Beeld van de Zelfstandigheid des Vaders, maar den scheppingswil in aanmerking genomen, is Het ook Beeld van de scheppende natuur der Godheid. En Hij is dat van alle eeuwigheid. God wil ons reëel bestaan omdat Hij het reëel bestaan wil van de menschheid van Christus, einddoel en voorbeeld van ons reëel bestaan. Wij staan dus in een dubbel oorzakelijk verband met het reëel bestaan van de menschheid van Christus, en ook in dien zin is

het menschdom inbegrepen in de menschheid van het Menschgeworden Woord.

Door de menschwording van het Woord zou de menschelijke natuur vergoddelijkt worden. En dit kon, omdat geheel het menschdom ingeschapen is in den Logos, en de Logos zich zou vereenigen in een persoonlijke verbinding met een menschelijke natuur, die geheel het ingeschapen menschdom zou omvatten, juist omdat ze zou bestaan door den oneindigen zijnsakt van den Logos. Het menschdom is niet inbegrepen in de menschelijke natuur van Christus, maar deze omvat het menschdom door haar zijngemeenschap met den Logos, waarin het menschdom ingeschapen is. De menschelijke natuur van Christus, vereenigd met den Logos, kon daden stellen van oneindige waarde en verdienste, en aangezien de menschheid van Christus alle menschheid omvat, en alle menschen ingeschapen zijn in den Logos, kon Deze zijn verdiensten overdragen op alle menschen.

Wijl de menschelijke natuur van Christus het oerbeeld is, waarnaar de menschheid geschapen werd, en tot toonbeeld moest strekken voor alle menschen, daarom moest al het menschelijke op een uitmuntende wijze verwezenlijkt zijn in het menschgeworden Woord. In dien zin ook bevat de menschheid van Christus niet alle menschen, maar alle menschelijkheid.

In die wijzen van saamgehoorigheid met Christus zien we dus reeds den grondslag opduiken voor de verschillende theorieën over het heil : de metaphysische, de juridische en de toonbeeldige. Het menschgeworden Woord zou het oerbeeld zijn voor God in de schepping,

en het toonbeeld van zedelijke volmaaktheid voor de geschapen menschen. De menschelijke natuur van Christus was in de innigste vereeniging met de Godheid, de menschheid zou dus als in een streven naar die vereeniging worden geschapen. Doch dit streven behoort niet tot de menschelijke natuur, als zoodanig. Daarom moest haar dat streven ingeschapen worden. Het menschdom werd dan geschapen in een hoogere deelneming aan den Logos, in een bovennatuurlijke deelneming aan de goddelijke natuur. Zij werd geschapen naar Gods gelijkenis.

Athanasius maakt een onderscheid tusschen de schepping van de schepselen in 't algemeen en van den mensch in 't bijzonder, tusschen de « forma » en de « species », die de Wijsheid afprent in het schepsel zonder meer, en de Godsgelijkenis, die hij verleent aan den mensch.

1) De gelijkenis der schepselen drukt hij uit op deze wijze, zooals wij zagen.

« God wilde dat zijn Wijsheid zich aan de schepselen zou aanpassen en als een oerbeeldigen stempel van haar beeld in allen en in elk zou drukken.»[1])

2) De mensch daarentegen heeft zijn eigen Godsgelijkenis.

« Het menschelijk geslacht vormt Hij naar zijn eigen Beeld door zijn eigen Logos en onzen Zaligmaker Jezus-Christus. »

Athanasius doet zelf het verschil uitkomen.[2])

---

1) ηὐδόκησεν ὁ Θεὸς... ὥστε τύπον τινὰ καὶ φαντασίαν εἰκόνος αὐτοῦ ἐν πᾶσί τε κοινῇ καὶ ἑκάστῳ ἐνθεῖναι,...
C. Arian. II, 78. P. G. XXVI, 312.

2) διὰ τοῦ ἰδίου Λόγου τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὸ ἀνθρώπινον γένος κατ' ἰδίαν εἰκόνα πεποίηκε...
C. Gentes, 2. P. G. XXV, 5.

« Iets hoogers gaf Hij hun, en de menschen schiep Hij niet eenvoudig als alle dieren en andere levende wezens. » Hij schiep hen naar zijn Beeld en Hij maakte hen deelachtig aan de « Kracht van zijn eigen Woord.»[1]) De gewone schepselen zijn maar formæ et species van de Wijsheid. Hun wezen is wel deelachtig aan Gods Wezen, doch zij openbaren slechts die eene eigenschap van God ; de mensch daarentegen is een beeld van den Logos zelf als Logos. Zooals de Logos het zelfstandige Beeld is des Vaders, en door de intelende kracht der filiatio ook in zich heeft al wat de Vader is, zoo is de mensch het deelnemend beeld van den Logos ; en van al wat de Logos is, op alles overtreffende goddelijke wijze, daarvan zal de mensch een deelnemenden afglans bezittén, of liever nog : daarvan zal de mensch het deelhebbende beeld zijn. Hier late men zich niet op een dwaalspoor brengen, als men onderzoekt of die Godsgelijkenis tot onze natuur of tot het bovennatuurlijke behoort : want men zou allicht tot de ongegronde gevolgtrekking komen dat Athanasius het bovennatuurlijke als natuurlijke beschouwt. Wij zullen die vraag in een bijzonder hoofdstuk ter sprake brengen. Die Godsgelijkenis gewordt ons dus ook door deelname, maar door een deelname aan het Beeld Gods, aan de kracht van het Woord. Die bijzondere deelname noemt hij een genade. Doch die gelijkenis is niet een uiterlijke hoedanigheid ; zij dringt door in het diepste van ons wezen zelf. Wat de mensch is, is hij door zijn

1) Πλέον τι χαριζόμενος αὐτοῖς οὐχ ἁπλῶς, ὥσπερ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ἄλογα ζῶα, ἔκτισε· τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα ἐποιησεν αὐτους, μεταδοὺς αὐτοῖς καὶ τῆς τοῦ ἰδίου Λόγου δυνάμεως,... *Incarn.* 3. P. G. XXV, 101.

Godsgelijkenis. En om zich daarvan nog meer te overtuigen stelle men tegenover elkander de twee volgende teksten. « Om wille der bestaande gelijkenis met Hem, zou de mensch de natuurlijke verderfelijkheid ontgaan zijn, zoo hij die gelijkenis door een voortdurende beschouwing had weten te bewaren. »[1])

« Van nature waren de menschen sterfelijk, doch ongetwijfeld zouden zij aan de zwakheid der natuur ontkomen zijn door de genade, die hen deelachtig maakte aan het Woord, zoo ze slechts in het goede hadden weten te volharden. »[2])

De mensch kon dus den dood ontgaan door het behouden der Godsgelijkenis en door de deelachtigheid aan het Verbum. Bijgevolg zijn Godsgelijkenis en deelachtigheid aan het Verbum hetzelfde : de mensch gelijkt op God, omdat hij aan het Woord zelf deelachtig wordt gemaakt. Doch niet enkel aan het Woord, maar aan het Woord dat mensch worden zal, worden wij deelachtig.

« Hij maakte hen deelachtig aan het eigen Beeld onzes Heeren Jezus Christus ».[3])

Van het menschwordende Woord bestond er dus ook een Idee in den Logos. Naar die idee werd de menschheid van Christus geschapen en dus ook de onze.

Zooals het Woord de Goddelijke natuur met de menschelijke zal vereenigen en het oerbeeld worden van

---

1) Διὰ δὲ τὴν πρὸς ὄντα ὁμοιότητα, ἣν εἰ ἐφύλαττε διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν κατανοήσεως, ἠμβλυνεν ἂν τὴν κατὰ φύσιν φθοράν, καὶ ἔμεινεν ἄφθαρτος,... *Incarn.* 4. P. G. XXV, 104.

2) κατὰ φύσιν φθαρτοὶ, χάριτι δὲ τῆς τοῦ Λόγου μετουσίας τοῦ κατὰ φύσιν ἐκφυγόντες, εἰ μεμενήκεισαν καλοί. *Incarn.* 5. P. G. XXV, 105.

3) ... τῆς ἰδίας εἰκόνος, αὐτοῦς τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεταδίδωσι,... *Incarn.* 11. P. G. XXV, 116.

den mensch, zoo is deze bestemd om in zijn menschelijke natuur aan het goddelijk leven deelachtig te worden.

De Godsgelijkenis komt tot stand door het inwonen van het Verbum in den mensch.

« Het is door de goedgunstige tegenwoordigheid van het Verbum, dat ze in het aanzijn geroepen zijn ».[1])

« Want het bederf, eigen aan hun natuur, kon hun niet schaden om wille van het *inwonende Verbum* ».[2])

« Want, ofschoon wij naar Gods Beeld geschapen zijn, en Gods beeld en heerlijkheid genoemd worden, (1 Cr. XI, 7) toch hebben wij dien naam niet verworven uit ons zelven, maar om de ons inwonende Beeltenis Gods en ware Heerlijkheid, die zijn Woord is, dat voor ons later is mensch geworden. »[3])

Na aldus in groote lijnen aangeduid te hebben waarin de Godsgelijkenis bestaat, blijft ons nog over, na te gaan, waartoe volgens Athanasius' opvatting die Godsgelijkenis strekken kan. Dit zal ons in staat stellen dieper door te dringen in het ondoorgrondelijk begrip der deelname.

Ten eerste zegt hij : « καὶ τῶν ὄντων αὐτὸν θεωρητὴν καὶ ἐπιστήμονα διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν ὁμοιώσεως κατεσκεύασε, δοὺς αὐτῷ καὶ τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἔννοιαν καὶ γνῶσιν. » [4])

---

1) τῇ τοῦ Λόγου παρουσίᾳ καὶ φιλανθρωπίᾳ εἰς τὸ εἶναι ἐκλήθησαν... *Incarn.* 4. P. G. XXV, 104.

2) Διὰ γὰρ τὸν συνόντα τούτοις Λόγον καὶ ἡ κατὰ φύσιν φθορὰ τούτων οὐκ ἤγγιζε,... *Incarn.* 5. P. G. XXV, 105.

3) Εἰ γὰρ καὶ κατ' εἰκόνα γεγόναμεν, καὶ εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ ἐχρηματίσαμεν, ἀλλ'οὐ δι' ἑαυτοὺς πάλιν, ἀλλὰ διὰ τὴν ἐνοικήσασαν ἐν ἡμῖν εἰκόνα καὶ ἀληθῆ δόξαν τοῦ Θεοῦ, ἥτις ἐστὶν ὁ Λόγος αὐτοῦ, ὁ δι' ἡμᾶς ὕστερον γενόμενος σὰρξ, ταύτην τῆς κλήσεως ἔχομεν τὴν χάριν. *C. Arian. III*, 10. P. G. XXVI, 314.

4) *C. Gentes*, 2. P. G. XXV, 5.

Τα ὄντα is een platonische uitdrukking, welke, naar mijn meening zooveel beteekent als : de wezens, in zoover ze deelnemend zijn aan de denkbeelden, die de ware werkelijkheid uitmaken ; τα ὄντα is dan de werkelijkheid, in zoover ze gemeenschap heeft met de ideëen.

Opmerkenswaardig genoeg is dus het eerste resultaat : alleen de Godsgelijkenis maakt ons de ware kennis mogelijk (in platonischen zin.)

Vervolgens verleent God door haar nog het inzicht en de kennis van onze eigen eeuwigheid. Naar den samenhang te oordeelen, is er hier sprake van de gelukzalige eeuwigheid.

« God geeft hem de kennis zijner eigen eeuwigheid, opdat hij zich zou verheugen en met God vertrouwelijk levende, een veilig en waarlijk gelukzalig leven leiden.

'Αϊδιότης beteekent dan zooveel als wat wij noemen : onze eeuwige bestemming.

'Αϊδιότης is immers noch de ἀθανασία, noch de ἀφθαρσία, noch de onsterfelijkheid der ziel, noch de onsterfelijkheid des lichaams, maar zij bevat geheel het complex van lichamelijke en geestelijke duurzaamheid en bestendigheid in gelukzalige Godsaanschouwing.

Ten derde zegt Athanasius : « Hij maakte hen deelachtig aan het eigen Beeld van onzen Heer Jezus-Christus, en hij schiep ze naar zijn Beeld en gelijkenis, opdat zij met behulp dier genade, het Beeld des Vaders, dat het Woord is, in hun geest zouden mogen opnemen, en aldus door Hem de kennis van den Vader zelf mogen verwerven. »[1])

1) καὶ ποιεῖ τούτους κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἵνα ἀπὸ τῆς τοιαύτης χάριτος τὴν εἰκόνα νοοῦντες, λέγω δὴ τὸν τοῦ Πατρὸς Λόγον, δυνηθῶσιν ἔννοιαν δι' αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς λαβεῖν,...

Incarn. 11. P. G. XXV, 116.

« Evenwel de genade, waardoor wij geschapen zijn naar het Beeld van God, was voldoende om het Woord Gods te kennen en door het Woord den Vader. »[1])

In drie woorden samengevat schenkt ons de Godsgelijkenis de ware kennis van de wereld, van ons zelf en van God.

Wat de modaliteit dier kennis betreft, of ze namelijk in Athanasius' opvatting louter natuurlijk of bovennatuurlijk is, zullen we in een volgend hoofdstuk uitmaken.

Door de Logosgelijkenis worden wij dus deelachtig aan de verstandelijke werkzaamheid, die het Wezen van den Logos zelf uitmaakt. Want door den Logos kent God zich zelf in zijn natuur en in zijn persoon, en in den Logos kent God de wereld.

Tot zoover strekt zich de inhoud van het begrip en de verstandelijke waarde van de Gosgelijkenis uit. De vraag rijst nu : indien de Godsgelijkenis kennis verleent, verleent zij dan ook deugd ? heeft zij buiten haar verstandelijke ook zedelijke waarde ? of in welke verhouding staat ze tot het zedelijk gedrag van den mensch ?

Volgens Athanasius ligt de zedelijke waarde van den mensch in het vrij gewilde streven van zijn kenvermogen. Richt de mensch zijn geest op het goede, dan is of wordt hij zelf goed ; richt hij zich op het kwade dan is hij slecht. Nu is het goede het waarachtig zijnde, en het kwaad het niet zijnde, want het eenig ware zijn is God, en niets kan tot het bestaan geraken tenzij door

---

1) Αὐτάρκης μέν γὰρ ἦν ἡ κατ' εἰκόνα χάρις γνωρίζειν τὸν Θεὸν Λόγον, καὶ δι' αὐτοῦ τὸν Πατέρα...

Incarn. 12. P. G. XXV, 16.

een deelneming aan God ; doch het kwaad kan aan God geen deel hebben, want God is het goede, dus heeft het kwaad geen wezensinhoud. Als God het eenig ware zijn is, dan volgt daaruit dat de mensch, zoolang hij zijn geest naar God wendt, goed is ; wendt hij dien van God af, dan wordt hij slecht. We zagen nu, dat juist de Godsgelijkenis voor den mensch de voorwaarde is tot de mogelijkheid der Godsbeschouwing. Zoo is dan de Godsgelijkenis de voorwaarde tot de mogelijkheid der deugd, der zedelijke waarde van den mensch ; zij wordt in haar gaafheid bewaard door de richting van den geest op God, en juist door die gesteltenis der ziel, van namelijk steeds op God gericht te zijn, behoudt de mensch zijn zedelijke waarde.

Volhardt hij in de Godsbeschouwing, laat hij dus zijn geest niet afdwalen naar het zinnelijke, dan zal hij ontsnappen aan den dood, zoowel aan den zedelijken dood der ziel, die bestaat in de afgekeerdheid van God, als aan den lichamelijken dood, die voortkomt uit de bederfelijkheid van ons vleeschelijk omhulsel.

Laat hij zich daarentegen van God afbrengen door het zinnelijke, dan zal hij ook overhellen naar het niet bestaan. — Het niet bestaan voor den geest is de ontaarding der boosheid, (οὐκ ὄντα γάρ ἐστι τὰ κάκα, ὄντα δὲ τὰ καλὰ,) [1] voor het lichaam is het de sterfelijkheid.

In de Godsbeschouwing volharden, en aan het zinnelijke verzaken, is deugd ; aan de Godsbeschouwing verzaken om het zinnelijke aan te kleven, is zonde. De mensch wordt en is reeds eenigermate wat hij bewust wil. Wil hij waarlijk onsterfelijk zijn, of het waarachtig

1) *Incarn.* 4. P. G. XXV, 104.

leven behouden, dan moet hij bewust of door zijn geest zijn gelijkheid bewaren met Dengene Die waarachtig is ; keert hij zich echter het niet zijnde toe of het kwaad. dan gaat hij dood en verderf des lichaams te gemoet, Streeft de geest naar het waarachtig leven, het leven in God, dan vermag hij door de genade der Godsgelijkenis het lichaam met zich op te voeren in den levenskring van God zelf. Streeft hij het schijnleven van het zinnelijke na, dan zal hij voortwoekeren in eindelooze ontaarding en hij verliest de onsterfelijkheidskracht voor zijn lichaam.

Want de schouwing Gods is een bron van leven, het zinnelijke is een bron van verderf. Hoe dat ? Keert de mensch zich tot het schepsel in stede van naar God, dan vervreemdt hij van het ware levensbeginsel, het levensverloop gaat in tegenovergestelde richting, de levende Godsgelijkenis, die de mensch is, geraakt in den maalstroom der dingen, die geen wezen in zich hebben

« Wijl, wegens de opgesomde euveldaden (Rom I 26. 27) de dood meer en meer woedde (de euveldaden verhaasten den dood, en verkorten den levenstijd der menschen, waarschijnlijk een zinspeling op den korter wordenden levensduur der patriarchen) en het bederf tegen de menschen aanhield, ging het menschengeslacht te gronde, en verzonk de logos- en godgelijke mensch, en het goddelijk werk ging te loor. »[1])

---

1) Διὰ δὴ ταῦτα πλεῖον τοῦ θανάτου κρατήσαντος, καὶ τὴς φθορᾶς παραμενούσης κατὰ τῶν ἀνθρώπων, τὸ μὲν τῶν ἀνθρώπων γένος ἐφθείρετο· ὁ δὲ λογικὸς καὶ κατ' εἰκόνα γενόμενος ἄνθρωπος ἠφανίζετο. καὶ τὸ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ γενόμενον ἔργον παραπώλλυτο.

Incarn. 6 P. G. XXV. 105.

Kortom, er bestaat een wederzijdsche betrekking tusschen de Godsgelijkenis, en het zedelijk gedrag in het bestaan van den mensch. Verslecht de mensch, dan lijdt de Godsgelijkenis schade, en wanneer deze schade lijdt, dan is het bestaan van den mensch bedreigd. Als van zelf dringt zich nu de vraag op in hoeverre die wederzijdsche betrekking gaat. Kan ooit de boosheid des menschen de Godsgelijkenis, die hij is, te niet doen, welk is het eindpunt van die verwoesting, of liever : hoe komt het dat de mensch, zoodra hij de zonde bedrijft, niet onmiddellijk de Godsgelijkenis verliest, en aangezien de Godsgelijkenis zijn wezen zelf is, waarom verbeurt hij niet met haar zijn eigen bestaan ?

Die vraag is bij Athanasius niet opgekomen, en kon ook geen moeilijkheid voor hem opleveren, want het menschdom was zoodanig geschapen dat het ook kon gered worden ; dus moest het iets in zich bevatten, dat het vrijwaarde van een volslagen ondergang. Dit is duidelijk ; doch wij moeten nog in een volgend hoofdstuk zien of zijn systeem voldoende samenhangt om er een bevredigende oplossing van te geven.

Een laatste bemerking. Athanasius denkt niet in abstracte, scherp omlijnde verstandsbegrippen, maar in dialectische intuitieve denkbeelden. Zoo zijn, bij voorbeeld, zijn Godsgelijkenis-, zijn genade-, zijn onsterfelijkheidsbegrippen geen statische geestesbeelden, maar dynamische intuitieve opstijgende wezensbeelden. Door middel van deze tracht hij zich trapsgewijze langs de verschillende graden der werkelijkheid te verheffen tot hij eindelijk als een echt Platonicus het volmaakte benadert. Deze manier van denken heeft ook haar nadee-

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

len. Zoo mag het ons niet verwonderen dat zijn woorden wisselende schakeeringen ondergaan. Dit is opvallend voor zijn begrippen van de Godskennis. Eenmaal is de mensch van wege zijn oorsprong niet in staat God te zien, dat wil zeggen te aanschouwen van aanschijn tot aanschijn. Andermaal kan hij God zien in de schepselen, een derde maal in zijn ziel, dan weer kan hij rechtstreeks het Verbum en in het Verbum den Vader aanschouwen.

Nu eens is de Χάρις κατ' εἰκόνα verloren, dan weer (Incarn. 12. 14,) is zij slechts beschadigd. Elders kan zij slechts door God alleen hersteld worden.

De mensch is dus voor hem een levende Godsgelijkenis, die krachtens zijn innigste zijn en in medewerking met Gods genade (C. Gentes 30) die Godsgelijkenis in zich voortdurend verwezenlijkt. En zooals vroeger werd gezegd, deze Godsgelijkenis moeten wij opvatten naar analogie van het Verbum zelf. Zooals het Verbum Gods Beeld is, doordat Het God denkt en kent, zoo is ook de mensch Gods gelijkenis, doordat hij God denkt en kent. Hetzij dus, dat hij God kent door de schepselen, hetzij door de profeten, hetzij door de wet, hetzij dat hij zich door zelf-intuitie herkent als Gods beeld en dus zich kennende, ook het Verbum kent, wiens beeld hij is, en in het Verbum den Vader, hetzij eindelijk dat hij Hem door Gods kracht rechtstreeks aanschouwt, steeds is hij een levende gelijkenis, telkens volmaakter, totdat hij in den hoogsten graad het ideaal bereikt, God te aanschouwen in het Verbum, de ongeschapen Godsgelijkenis zelf. De Godsgelijkenis is dus een dynamisch begrip evenals ze een

dynamische wezensaard is, waarin zich twee koppelkrachten openbaren : de altijddurende scheppingskracht, waardoor het Verbum zich in den mensch onophoudelijk veruiterlijkt, en de daarheen strevende medewerking van den mensch. De eindterm waarnaar deze krachten streven, is de gelukzalige aanschouwing Gods van aanschijn tot aanschijn of zooals Athanasius zegt : met God vertrouwelijk te leven en in die levensgemeenschap een veilig en gelukzalig bestaan te leiden.

Meermaals, doch bijzonder klaar in Incarn. II, geeft hij te kennen hoe die gelukzaligheid tot stand komt.

« Hij gaf hun deelname aan Zijn eigen Beeld, onzen Heer Jezus-Christus, en Hij schiep hen naar Diens Beeld en gelijkenis. Dank zij deze genade, zouden zij door het bevatten van het Beeld, namelijk des Vaders Woord, vermogen te verwerven het begrip van den Vader zelf, en dank zij de kennis van den Schepper het waarachtig leven te leiden in wonne en gelukzaligheid.» (Cfr. c. Gentes, 2.).

Hij ziet het Woord en in het Woord den Vader, en zich in diens beschouwing vermeiend, wordt hij gestadig door de liefde en het verlangen in zijn wezen hernieuwd. Het is letterlijk hetgeen wij de extase of de visio beatificà noemen.

De Logos-gelijkenis heeft dus als einddoel in opperste verwezenlijking de gelukzaligheid door middel van de Gods-aanschouwing.

Doch de mensch van zijnen kant moet de hindernissen uit den weg ruimen, die zijn Godsschouwing zouden beletten. Hij moet derhalve de zielezuiverheid onder-

houden, en deze bestaat in de onthechting, de louteringvan al het zinnelijke.

« Want als de menschelijke geest den aardschen dingen niet aankleeft, en zich niet inlaat met hun begeerten, maar geheel in zich zelf gekeerd is, dan overtreft hij al, wat zinnelijk is, en al het menschelijke, en verheft zich tot de beschouwing, en hij ziet het Woord, en in het Woord den Vader. » [1])

Dit was het ontwerp dat God beraamde in de schepping, en dat Hij zal doorvoeren ook na den zondenval. De Godsgelijkenis beteekent dus (cfr. bl. 40) : een hooger ingeschapenzijn van het menschdom in den Logos, en dit ingeschapenzijn is de kern van Athanasius' oorspronkelijke, breede opvatting van het heil, want daardoor was de verlossing reeds in de schepping voorbereid en gegrondvest.

---

1) Οὐδὲν γὰρ ἔχων ἐμπόδιον εἰς τὴν περὶ τοῦ θείου γνώσιν, θεωρεῖ μὲν ἀεὶ διὰ τῆς αὐτοῦ καθαρότητος τὴν τοῦ Πατρὸς εἰκόνα, τὸν Θεὸν Λόγον, οὗ καὶ κατ' εἰκόνα γέγονεν·.....

Ὅτε γὰρ οὐ συνομιλεῖ τοῖς σώμασιν ὁ νοῦς ὁ των ἀνθρώπων, οὐδέ τι τῆς ἐκ τούτων ἐπιθυμίας μεμιγμένον ἔξωθεν ἔχει, ἀλλ' ὅλος ἐστὶν ἄνω ἑαυτῷ συνὼν ὡς γέγονεν ἐξ ἀρχῆς· τότε δὴ τὰ αἰσθητὰ καὶ πάντα τὰ ἀνθρώπινα διαβὰς, ἄνω μετάρσιος γίνεται, καὶ τὸν Λόγον ἰδὼν, ὁρᾷ ἐν αὐτῷ καὶ τὸν τοῦ Λόγου Πατέρα.

C. Gentes, 2. P. G. XXV, 7.

IV

DE HEILSMOGELIJKHEID NA DEN ZONDENVAL.

Daarin lag de wijsheid van het scheppingsplan, dat door de schepping ook reeds in de redding was voorzien, omdat in de scheppingsmodaliteit ook reeds de reddingsmodaliteit inbegrepen was : God schiep den mensch naar en in het goddelijk oerbeeld van de menschheid. Hij schiep hem naar en in den Logos, die mensch zou worden. Wijl de Logos door zijn scheppingswerkzaamheid den mensch tot in het innerlijkste van zijn wezen raakt, vermag Hij hem te herstellen van de ontaarding, waaraan zijn wezen ten gevolge van de zonde onderhevig is. Daar de Logos alle menschelijkheid in zich bevat en daar alle geschapen menschheid in den Logos geschapen is, dat wil zeggen, geen wezen heeft tenzij door een deelneming aan het overwezen in den Logos, kan het herstel van het gevallen menschdom geschieden krachtens een natuurgemeenschap ; en aangezien de menschwording van den Logos niets anders is dan de geschapen veruiterlijking van alle menschelijkheid of van de idee der menschheid, kan het menschgeworden Woord als mensch, de natuurgelijke, en als Logos de oneindige verdienstelijke vertegenwoordiger en plaatsvervanger zijn van het gansche menschdom.

Aangezien eindelijk de mensch geschapen is naar het oerbeeld van den Logos, zal het menschgeworden Woord het eeuwige en algemeene en volmaakte voorbeeld blijven van het te redden menschdom. Door, en in, en naar den Logos geschapen te zijn, dat is de Godsgelijkenis, zooals wij ze hebben ontleed. In Gods raadsbesluit was de Godsgelijkenis het beginsel van eenheid tusschen schepping en redding.

« Het was immers niet behoorlijk dat zij zouden te gronde gaan, die eens deelnemers waren aan Gods Beeld. »

A priori moesten we dus besluiten dat de Godsgelijkenis ook de grondslag zou zijn van het heilsherstel ; in haar moet de mogelijkheid liggen om het reddingsplan na den zondenval weer op te vatten. Doch leed de menschheid door de zonde geen schade in haar Godsgelijkenis ? of ging deze niet volledig verloren ? gingen immers met de zonde niet al de bovennatuurlijke gaven te gronde ? Zou de Godsgelijkenis dan niet bovennatuurlijk zijn ? Doch als ze het niet is, hoe kan ze dan als de grondslag blijven voor de redding van het bovennatuurlijke? Want er bestaat geen verhouding tusschen beiden. Onmogelijk is het dus aan te nemen dat ze geheel en al verloren ging, onmogelijk ook, haar, in zooverre zij overblijft, alle bovennatuurlijk karakter te ontzeggen ; want Athanasius' gezegde is duidelijk : in het scheppingsplan ligt het reddingsplan reeds opgesloten, en het kenteekenende van de scheppingsmodaliteit is onze Godsgelijkenis, ons inbegrepenzijn in het Woord, Dat zou mensch worden. Door de Godsgelijkenis wordt de menschheid verheven tot een zekere

levensgemeenschap met God, want uiteraard is zij deelneming aan Gods leven ; dank zij de Godsgelijkenis kan het Godgelijke Beeld of Woord Gods den mensch na de zonde wederom opvoeren tot de vroegere levensgemeenschap met God, tot vergoddelijking, want daarin is het heil gelegen.[1])

---

1) In zijn « Logoslehre des H. Athanasius » stelt Atzberger ook de vraag of 's menschen geschapenzijn naar het beeld van den Logos een natuurlijke of een bovennatuurlijke gave is.

De zaak is moeilijk te beslissen, zoo meent hij, en wel om de gegronde reden dat de H. Athanasius nu eens in den eenen zin dan weer in den anderen schijnt te spreken.

Atzberger zoekt dan een oplossing voor die schijnbaar tegenstrijdige gezegden.

En zijn gedachtengang is deze :

De hoogste gave, waarin de zaligheid zelf bestaat, de kennis van God, gaat niet op eens, maar langzamerhand door de zonde verloren.

Overigens kan de ziel, indien zij zich loutert van alle zondevlek weer tot die Godsgelijkenis terugkeeren.

Bijgevolg, besluit Atzberger, bezit de mensch die hoogste gave nog « der Potenz nach ».

Het eindelijk bezit nochtans van al die gaven hangt af van het zedelijk gedrag van den mensch. De vraag blijft enkel in hoever zij verbonden zijn.

De gedachte van Athanasius schijnt hier deze te zijn, zegt nog steeds Atzberger : Van den beginne af reeds was de mensch in het bezit gesteld van alle bovennatuurlijke en natuurlijke gaven. Doch het zou van het rechmatig gebruik der vrijheid afhangen, of deze voordeelen blijvend zouden zijn. « Da er aber sündigte, so verlor er an jenen Vorzügen allmählig was übernatürlich war, und behielt nur mehr zurück was von ihnen natürlich war.

« Auf diese Weise erklären wir uns dasz Athanasius einerseits auch dem gefallenen Menschen noch Vernünftigkeit und Unsterblichkeit während er andrerseits den Tod und das verschwinden des Vernünftigen im Menschen als Folge der Sünde bezeichnet ».

Wanneer men dus Atzbergers gedachte ontdoet van allen omhaal, komt ze hierop neer :

Verondersteld het behoud van een zekeren aanleg voor het bovennatuurlijke, is datgene, wat de mensch door zijn wangedrag verliest, bovennatuurlijk; wat hij behoudt is natuurlijk. Objectief is dat waar. Maar die redeneering kan ons tot dwaling voeren ; zij schijnt immers te veronderstellen dat Athanasius reeds de grenslijn had getrokken tusschen natuur en bovennatuur.

Naar onze meening kan men de zaak eenigszins anders aanvatten, en het beginsel, dat ons daarbij leidt, is : bij een schrijver geen mathematisch juiste oplossing te zoeken van een vraag, welke hij zich niet stelt, en zich vooral te hoeden voor het gevaar onze begrippen aan de zijne onder te schuiven, en zijn begrippen in onze denkvormen te wringen.

Doch Athanasius zegt ergens uitdrukkelijk dat door den zondenval de mensch de genade der goddelijke gelijkenis verloor.

« Toen de menschen door de voorafgaande overtreding vervielen tot de vergankelijkheid, die hun natuur eigen is en beroofd werden van de genade der Godsgelijkenis...»

Wanneer echter de genade der Godsgelijkenis verloren gaat, hoe is het dan uit te leggen dat niet alles verdwijnt, wat met haar verbonden is, de Godskennis en het wezen van den mensch zelf ? Want de mensch is, zooals wij zagen, niets dan een geschapen zelfstandige Godsgelijkenis. Zoo wij logisch doordenken, zou op het oogenblik zelf der zonde de mensch moeten vervallen tot de natuurlijke orde, of in het niet. Logisch zou het aldus moeten zijn, indien wij alleen rekening moesten houden met die eene zijde van het wereldplan. Maar God heeft van alle eeuwigheid zijn verlossingsplan met zijn scheppingsplan verbonden.

« Veronderstel dat een wijs bouwmeester een huis wil bouwen en voornemens is het te herstellen in geval het zou instorten, dan zou hij bij voorbaat voorbereiden en den werkleider verschaffen al wat later voor het herstel zal noodig zijn, en zoo zou vóór het optrekken van het huis reeds het herstel worden beraamd. Op gelijke wijze is ook het herstel van ons heil voor ons toebereid in Christus, opdat wij in Hem mochten hersteld worden. »

Uit deze plaats blijkt dat er van alle eeuwigheid reeds in onzen nood voorzien was. Het herstel van het gevallen menschdom was reeds besloten en beraamd, alvorens het menschdom geschapen werd. Door een

eenvoudige redeneering krijgen wij nu een antwoord op de gestelde moeilijkheid.

Aangezien wij geschapen worden met de χάρις κὰτ' εἰκόνα of in de bovennatuurlijke orde, zouden wij ook hersteld worden volgens de χάρις κὰτ' εἰκόνα. Daaruit volgt dat het menschdom ook na den zondenval nog op de bovennatuurlijke orde, dat is te zeggen op de eeuwige levensgemeenschap met God blijft aangewezen. Het feit dan de mensch ook na den zondenval bestemd zal blijven tot de bovennatuurlijke orde, veronderstelt in zijn oorspronkelijke eigenschappen een aanleg, die als grondslag kan dienen voor de mogelijkheid dier verheffing. Die eigenschappen zijn juist de eigenschappen der geestelijke natuur : de onsterfelijkheid en het alzijdig kenvermogen. Met die eigenschappen dus zou God den mensch toerusten, toen Hij hem reeds in de eerste scheppingsdaad tot de bovennatuurlijke orde verhief. God schept den mensch echter als zijn gelijkenis en zijn beeld. En het is als Godsgelijkenis dat de mensch de eigenschappen bezit, die als grondslag zullen dienen voor zijn verheffing tot het bovennatuurlijk leven en voor zijn weeropbeuring na den val. Die eigenschappen zijn in rechte en volgens het begrip weliswaar louter natuurlijk, doch feitelijk bezit ze den mensch krachtens zijn bovennatuurlijke bestemming, hem door God toegedacht. Die grondeigenschappen zijn de levenskrachten waaraan de mensch zijn voortbestaan te danken heeft, ook na het verlies der χάρις κὰτ' εἰκόνα, en in de blijvende bovennatuurlijke bestemming ligt de concrete heilsmogelijkheid na den zondenval.

Deze zal dus niets anders zijn dan de godsgelijkenis

voor zoover deze eenigzins blijft, en blijft als bovennatuurlijke aanleg tot levensgemeenschap met God. Dit eerste punt nu wordt door Athanasius vastgesteld, als hij eenerzijds zegt, dat in de schepping reeds ons heil was voorbereid, en anderzijds dat de godsgelijkenis wel uitgewischt was, doch weer kon verlevendigd en hersteld worden. Het tweede zal afhangen van de vraag of hij deze godsgelijkenis opvat als iets bovennatuurlijks. En ook deze vraag moet mijns erachtens bevestigend beantwoord worden, en daarom zullen wij de volgende bladzijden wijden aan het onderzoek naar den bovennatuurlijken aard der Godsgelijkenis.

V

DE BOVENNATUURLIJKE AARD DER GODSGELIJKENIS.

Om deze vraag stelselmatig te behandelen moeten wij ons rekenschap geven van de volgende punten :

A. Had Athanasius wel het begrip van het bovennatuurlijke ?

B. Waarin bestaat volgens hem het bovennatuurlijke, of wat is de inhoud van zijn begrip ?

A. Had Athanasius het begrip van het bovennatuurlijke ?

Het zij ons vergund eenige voorafgaande bemerkingen aan te stippen.

1) Het is een feit dat ten tijd van Athanasius de kwestie over het verschil tusschen het natuurlijke en het bovennatuurlijke zelfs niet eens opgekomen was; men mag derhalve geen scherpe afbakening in de formuleering verwachten.

2) S. Athanasius' denkwijze en geestesrichting verschilt geheel van de onze. Zijn geest wordt beheerscht door de platonische philosophie, en men zou zich blootstellen aan grove misgrepen, zoo men zijn gedachte interpreteerde volgens onze denkbeelden.[1]) Het bo-

1) In de bladzijden die Sträter aan een dergelijk onderzoek wijdt, kan men hem moeilijk vrij pleiten van zulk een vergrijp. (Erlösungslehre, bl. 18.) Hij redeneert alsof ons abstrakt begrip van « natuur» het eenig mogelijke en het eenig juiste was om het bovennatuurlijke te kenschetsen.

vennatuurlijke vi verbi, is iets dat de natuur overtreft, en de natuur is datgene «quod substantia nata est habere.» De werkelijke natuur of 't werkingsbeginsel wordt bepaald als de verwezenlijking van het algemeene in de afzonderlijke dingen. Dat algemeene heeft geen afzonderlijk bestaan op zich zelf. Op zich zelf en als « universale » heeft het dus geen ander bestaan dan het begrip in onzen geest. Voor zoover dit algemeene verwezenlijkt is in de enkelwezens, heeft het een wezenlijk bestaan. Doch de verenkelde dingen zelf hebben slechts het bestaan en kunnen slechts gekend worden door den vorm, die hun inwoont. De vorm is dus ook de oorzaak van de kenbaarheid der dingen ; wij kennen de dingen door hun vorm, en wel door hun universeelen vorm. Het « universeele » is dus datgene, waardoor wij kennen, en onze kennis is tevens datgene, waardoor het universeele als zoodanig ontstaat. De echtheid onzer kennis wordt gewaarborgd in de onderstelling, dat de vormen der dingen in den kenvorm van den mensch zijn, met andere woorden, dat de ziel door zelfwerkzaamheid in zich den kenvorm der dingen schept, en dat deze waarlijk aan de dingen beantwoordt.

De natuur is dus datgene wat een ding is volgens zijn begrip. Daar nu ons menschenverstand slechts verstand is in zooverre het op het zijnde in de dingen uitgaat, beantwoordt het begrip « natuur » ook aan de werkelijkheid. Doch zooals men ziet, is het aldus gevormde begrip van natuur afkomstig van een wijsbegeerte, die al meer een denkleer is dan een wordingsleer. Inderdaad het universeele, waarvan daareven sprake was, geeft ons geen uitkomst over de wording der dingen.

In het platonisme zijn denkleer en wordingsleer nog niet zoo scherp onderscheiden. De dingen ontstaan, omdat zij een deelname zijn aan het algemeene, dat als het algemeene een bestaan heeft op zich zelf, laat ons naar christelijke opvatting zeggen in God ; en wij kennen de dingen omdat ons verstand een deelname is aan het universeel verstand; de dingen worden in werkelijkheid, omdat ze gedacht worden door het universeel verstand, en ze worden in onzen geest omdat wij ze met ons deelhebbend verstand in ons wordende denken. Zooals de universeele geest of de Logos de dingen in zich zelf denkt en ze daardoor voortbrengt, zoo brengt ze de deelhebbende geest ook in zich zelf voort; de universeele geest, omdat hij de ware werkelijkheid is, is deelgevend en verleent ontologische werkelijkheid, de deelhebbende geest, geeft aan de dingen slechts de werkelijkheid, die hij zelf heeft, een deelname aan zich zelf. Aangezien hij zelf slechts een beeld is, en de dingen, die hij kent, slechts beelden zijn, kan hij niets anders voortbrengen dan een beeld ; hij verleent aan de ontologisch werkelijke dingen een logische werkelijkheid. Op zulk een philosophische hoogte zou de tegenstelling tusschen natuur en bovennatuur al licht uit het oog verdwijnen, zoo ze dan ooit tot bewustzijn was gekomen. Er zou hier alleen sprake zijn van meer of minder innige, en derhalve soortverschillende deelname. Zijn de wordende dingen deelnemend niet enkel door een gelijkenis aan de idee, die de universeele geest, de Logos, van hen heeft, maar zijn ze zoo innig aan hem deelnemend dat ze hem afbeelden in zijn innigste wezen, in zijn Beeld-zijn van den Vader, dan zouden wij ze tot

de bovennatuurlijke orde verheven heeten. Daarin ligt wel het onderscheid dat Athanasius maakt tusschen de gelijkenis en de beeltenis Gods. Onze hoedanigheid van Beeltenis Gods te zijn verheft ons tot het verstandelijke leven, en in dit laatste ligt onze aanleg tot het bovennatuurlijke leven. Al mogen onze geestelijke gaven uiteraard dan ook natuurlijk zijn, in den grond heeft het schepsel, dat aldoor deelneemt aan den Logos zelf, alles wat het is, door die deelname, met andere woorden : de mensch, die door Godsgelijkenis tot het bovennatuurlijke verheven wordt, is al wat hij is, door die Godsgelijkenis.

Na beschouwing van dit alles moest zich het probleem aan ons opdringen, wat de H. Athanasius eigenlijk wel verstond door de Godsgelijkenis, en nu het ons in het vorige hoofdstuk eenmaal gelukt schijnt den inhoud van het begrip vast te stellen, mogen wij ons afvragen, welke van die bestanddeelen wij thans rangschikken onder het bovennatuurlijke, en welke andere wij zouden rekenen onder de natuurlijke. Doch het is onvoorzichtig onze rangschikking in zijn woorden te willen terugvinden.

Het staat dus a priori vast dat de H. Athanasius onze tegenstelling tusschen de natuurlijke en bovennatuurlijke orde niet eens vermoed heeft ; dit neemt niet weg dat hij met juist besef der werkelijkheid spreekt over de gaven en de begaafdheden, welke 's menschen deel zijn, 't zij in de bovennatuurlijke, 't zij in de natuurlijke orde.

Wat we a priori konden vaststellen, is ook in feite uit te maken. In den loop dezer verhandeling zal

het ons mogelijk zijn aan te toonen, dat de H. Athanasius onze metaphysische indeeling van bovennatuurlijke en natuurlijke gaven niet kent, en nochtans zal het blijken, dat hij een zeer juist begrip heeft van de werkelijkheid, die wij thans bovennatuurlijk noemen.

3) Hij beschrijft den mensch van historisch standpunt. Om er zich van te overtuigen leze men de eerste kapittels uit het boek « Contra Gentes ». Hij neemt den mensch zooals hij gekomen is uit de hand van den scheppenden God.

Nu weten wij door de leer van de H. Kerk, dat de mensch van beginne af geschapen werd, niet in de natuurlijke, maar in de bovennatuurlijke orde. Diezelfde leer moeten wij dus bij Athanasius minstens in de kiem terugvinden, althans, indien hij een verwante stof behandelt. En voor een oplettend lezer zijn dergelijke aanduidingen wel te vinden.

B. Waarin laat hij het bovennatuurlijke bestaan ?

Wij kunnen niet zeggen dat Athanasius zich een klaar begrip heeft gevormd van het bovennatuurlijke. Hij spreekt wel over het verschil dat er bestaat tusschen hetgeen de mensch is door zijne natuur en hetgeen hij is door zijn Godsgelijkenis, doch we zullen zien dat hij het woord « natuur » niet in onzen hedendaagschen zin gebruikt.

A. HET BEGRIP « NATUUR ».

« God ziet immers dat de mensch uit zijn eigen natuur, niet bij machte is altijd te bestaan. »[1])

---

1) Θεωρήσας, ὡς οὐχ ἱκανὸν εἴη κατὰ τὸν τῆς ἰδίας γενέσεως λόγον διαμένειν ἀεὶ... *Incarn.* 3. P. G. XXV, 101.

« Aangezien zijn natuur zoo zwak is, dat zij uit zich zelf noch den schepper kennen, noch over God denken kan, wijl Hij ongeschapen, zij daarentegen uit het niet getrokken is, Hij onlichamelijk, de menschen daarentegen lichamelijk zijn geschapen, en eindelijk, dat de geschapen wezens ver te kort schieten om de kennis des scheppers te verwerven... »[1])

« De overtreding van het gebod deed hen terugkeeren tot hetgeen ze waren van nature. »[2])

Om die laatste zinsnede goed te begrijpen moet men ook den samenhang van den tekst raadplegen en men zal zien dat hier sprake is van de sterfelijkheid. Met «τὸ κατὰ φύσιν» wordt bedoeld dat zij in den dood en het bederf ontbonden zouden blijven.

De natuur des menschen beteekent hier dan ook niet de wezenshoedanigheden, die in het begrip « mensch » liggen, maar wel het geschapenzijn uit het niet. Want de mensch is van nature sterfelijk, daar hij geschapen is uit het niet.

« De menschen, die uit hun natuur eertijds niet bestonden. »[3])

Het begrip « natuur » wordt dus zeer dikwijls bepaald door den samenhang, en beteekent den mensch volgens hetgeen hij is, niet naar zijn abstrakt begrip,

---

1) κατιδὼν πάλιν τὴν ἀσθένειαν τῆς φύσεως αὐτῶν, ὡς οὐχ ἱκανὴ εἴη ἐξ ἑαυτῆς γνῶσαι τὸν Δημιουργὸν, οὐδ' ὅλως ἔννοιαν λαβεῖν Θεοῦ, τῷ τὸν μὲν εἶναι ἀγένητον, τὰ δὲ ἐξ οὐκ ὄντων γεγενῆσθαι, καὶ τὸν μὲν ἀσώματον εἶναι, τοὺς δὲ ἀνθρώπους κάτω που σώματι πεπλάσθαι, καὶ ὅλως πολλὴν εἶναι τὴν τῶν γενητῶν ἔλλειψιν πρὸς τὴν τοῦ πεποιηκότος κατάληψιν καὶ γνῶσιν. *Incarn.* 11. P. G. XXV, 116.

2) Ἡ γὰρ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοὺς ἐπέστρεφεν... *Incarn.* 4. P. G. XXV, 104.

3) φύσιν ἔχοντες τὸ μὴ εἶναι ποτε. *Incarn.* 4. P. G. XXV, 104.

maar naar zijn ontstaan uit het niet. Uit den griekschen tekst blijkt trouwens dat hij φύσις met γενέσις gelijk stelt.

Ongetwijfeld heeft het niet den geijkten zin waarin wij het tegenwoordig bezigen.

Van nature namelijk door zijn oorsprong uit het niet, is de mensch sterfelijk en vergankelijk, doch vanwege zijn deelachtigheid aan het wezen van Dengene, die Is, is de mensch onsterfelijk.

En hierin vinden wij een juist en geschikt uitgangspunt voor ons onderzoek.

Want hieruit kunnen wij afleiden wat Athanasius verstond onder hetgeen wij bovennatuurlijk noemen.

B. HET BOVENNATUURLIJKE.

1) *De onsterfelijkheid.*

Is de mensch onsterfelijk krachtens zijn deelname aan het wezen van den Zijnde, dan is zijn onsterfelijkheid, naar Athanasius' opvatting, geen præternaturale gave, zooals wij ze noemen, maar ze is een deelname aan het goddelijk leven zelf.

Zoolang de mensch Gods leven leeft, is hij onsterfelijk. Iets van het goddelijk leven gaat in hem over, en dat vrijwaart hem voor den dood. Zoodra hij afvalt van dat goddelijk leven door de Godsschouwing prijs te geven, en zich te keeren tot het zinnelijke, wordt hij onderhevig aan verderf en dood.

Zooals wij vroeger zagen, valt de deelname aan Gods wezen samen met de Godsgelijkenis, en zoo is dan ook de Godsgelijkenis de grondslag van de onsterfelijkheid. Dit wordt nog bevestigd door den volgenden tekst, waarin de Godsgelijkenis meer bepaald wordt uitge-

sproken als imago æternitatis, en deze in verband gebracht met de incorruptio :

« De mensch, dien God schiep in onvergankelijkheid en naar het beeld zijner eeuwigheid. »[1])

Hieruit mogen we dus besluiten, dat, én de onsterfelijkheid opgevat als deelneming aan Gods leven, én haar grondslag de Godsgelijkenis, voor Athanasius zijn, wat wij bovennatuurlijke gaven zouden noemen, omdat de deelname aan Gods leven iets is, dat niet enkel voor onze natuur en haar krachten maar voor elk geschapen wezen ontoegankelijk is.

Die hoedanigheden van ons wezen, voor onze natuur ongenaakbaar, hebben wij te danken aan een vrije milddadigheid. Ook noemt Athanasius de Godsgelijkenis een genade, een brachylogie, die bij hem een technische term schijnt te worden.

« Zij werden beroofd *van de genade der gelijkenis.*»[2])

« opdat zij door *die genade...* »[3])

« want *de genade der gelijkenis* was voldoende om God te kennen. »[4])

« door *de genade der deelachtigheid* aan het Woord.»[5])

« opdat zij door *de genade der gelijkenis...* »[6])

Ten laatste gelieve men nog op te merken dat bij

---

1) Ὃν ἔπλασεν ὁ Θεὸς ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνι τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος. *C. Appoll. I*, 15. P. G. XXVI, 1120.

2) τὴν τοῦ κατ' εἰκόνα χάριν ἀφαίρεθέντες ἦσαν,... *Incarn.* 7. P. G. XXV, 109.

3) ποιεῖ τούτους κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν· ἵνα διὰ τῆς τοιαύτης χάριτος.. *Incarn.* 21. P. G. XXV, 116.

4) Αὐτάρκης μὲν γὰρ ἦν ἡ κατ' εἰκόνα χάρις γνωρίζειν τὸν Θεὸν Λόγον... *Incarn.* 12. P. G. XXV, 116.

5) χάριτι δὲ τῆς τοῦ Λόγου μετουσίας. *Incarn.* 5. P. G. XXV, 105.

6) ἔχων τὴν τοῦ δεδωκότος χάριν... *C. Gentes*, 2. P. G. XXV, 6.

Athanasius het begrip der onsterfelijkheid en der onvergankelijkheid eenigszins van inhoud verandert. Nu eens beteekent het de eeuwige gelukzaligheid naar ziel en lichaam, als gevolg der genade en der ingestorte kracht van het Woord, en als zoodanig bestaat zij in het gemeenschappelijk leven met God, andermaals beteekent het ook weer den aanleg tot voortbestaan, die den mensch ingeschapen is, doch ook deze aanleg gewerd den mensch, zoo niet de jure, ten minste de facto ten gevolge van zijn Godsgelijkenis.

« Opdat de mensch de verleende genade Gods en de hem ingestorte kracht uit het vaderlijke Woord zou bewaren en zich verblijden, en met God gemeenschappelijk zou leven, en een veilig en waarlijk gelukkig, onsterfelijk leven zou leiden. »[1])

« Den jubel en de vreugde, waarin de onsterfelijkheid bestaat, zullen de heiligen genieten door hun samenleven met Christus na de verrijzenis. »[2])

In zooverre daarentegen de onsterfelijkheid der ziel een gevolg is van haar geestelijk geschapenzijn, is zij voor hem niets dan een volharden in het bestaan, in het voortleven.

« Het is onbetwijfelbaar, zegt hij, dat de ziel onsterfelijk geschapen is. » « Indien de ziel zich zelf beweegt dan volgt daaruit noodzakelijk, dat zij ook na den dood van het lichaam blijft leven. En ze zal niet

---

1) ἔχων τὴν τοῦ δεδωκότος χάριν, ἔχων καὶ τὴν ἰδίαν ἐκ τοῦ πατρικοῦ Λόγου δύναμιν, ἀγάλληται καὶ συνομιλῇ τῷ Θειῷ ζῶν τὸν ἀπήμονα καὶ μακάριαν ὄντως τὸν ἀθάνατον βίον.

C. Gentes, 2. P. G. XXV, 6.

2) Ps. XV, 10.

ophouden te leven, dank zij God, die haar aldus geschapen heeft door zijn Logos. »[1])

Ook hier dus treffen wij twee begripsinhouden, die ons laten gissen wat voor begrip Athanasius had over hetgeen wij bovennatuurlijk hebben genoemd. In den laatsten tekst late men zich niet misleiden door de woorden. Wij moeten Athanasius voor konsekwent houden. Daarom mogen wij zijn woorden niet opvatten alsof hij sprak over de abstrakt gedachte natuur van den mensch, maar over het geschapenzijn als Godsgelijkenis.

Hetzelfde geldt voor de Godskennis.

2) *De Godskennis.*

Eenmaal zegt hij dat de ziel in staat is, uit zich zelf God te kennen.

« De weet en de gedachte der onsterfelijkheid verlaat de ziel nooit, maar blijft haar voortdurend inwonen, als een brandpunt om haar de zekerheid te geven van de onsterfelijkheid. Daarom heeft zij het begrip van de aanschouwing Gods, en zij is zich zelf als de weg die er heenvoert, zij verkrijgt derhalve de kennis van het Woord Gods niet van buiten af, maar uit zich zelf. »[2]) Elders hebben wij reeds gezien dat de mensch

1) Ὅτι δὲ καὶ ἀθάνατος γέγονεν ἡ ψυχή,... Ἑαυτῇ δὲ κινουμένῃ, ἐξ ἀνάγκης καὶ μετὰ τὸν τοῦ σώματος θάνατον ζῇ,... καὶ οὐ παύσεται τοῦ ζῆν διὰ τὸν οὕτως αὐτὴν ποιήσαντα θεὸν διὰ τοῦ ἑαυτοῦ Λόγου...

C. Gentes, 33. P. G. XXV. 66 en 68

2) Αἱ γὰρ περὶ τῆς ἀθανασίας ἔννοιαι καὶ θεωρίαι οὐδέποτε αὐτὴν ἀφιᾶσι μένουσαι ἐν αὐτῇ, καὶ ὥσπερ ἔκκαυμα ἐν αὐτῇ γινόμεναι πρὸς ἀσφάλειαν τῆς ἀθανασίας. Διὰ τοῦτο γοῦν καὶ τῆς περὶ θεοῦ θεωρίας ἔχει τὴν ἔννοιαν, καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς γίνεται ὁδός, οὐκ ἔξωθεν, ἀλλ' ἐξ ἑαυτῆς λαμβάνουσα τὴν τοῦ θεοῦ Λόγου γνώσιν καὶ κατάληψιν.

C. Gentes. 33. P. G. XXV, 68.

uit eigen krachten niet in staat is om tot de Godskennis op te stijgen.

Wij laten den tekst in zijn geheel volgen om den samenhang goed te doen uitkomen.

« God, die de Heer van alle dingen is, schiep het menschelijk geslacht door zijn eigen Woord ; doch hij zag de zwakheid van zijn natuur, die zoo groot is, dat zij uit zich zelf noch den Schepper vermocht te kennen noch haar gedachten met God bezig te houden, aangezien Hij ongeschapen, zij daarentegen uit het niet getrokken is, Hij onlichamelijk, de menschen daarentegen lichamelijk geschapen zijn, en eindelijk omdat den schepselen te veel ontbreekt om de kennis van den Schepper te verwerven. Daarom, goed als Hij is, ontfermde Hij zich over de menschen, en Hij wilde hen niet zonder de kennis zijner zelf laten, opdat zij niet nutteloos zouden bestaan. Wat zou immers het leven 't schepsel kunnen baten, indien het zijn Schepper niet kende ? Of hoe zouden de menschen deelachtig zijn aan de rede, indien zij de Rede des Vaders of het Woord, waarin zij geschapen zijn, niet konden kennen ? In niets zouden zij verschillen van de redelooze dieren, indien zij niets buiten het aardsche kenden. En waarlijk, waarom zou God hen geschapen hebben, indien Hij door hen niet gekend wilde worden. Om dit te verhinderen, maakte Hij hen in zijn goedheid deelachtig aan het eigen beeld van onzen Heer J.-C. en Hij schiep hen naar Zijn Beeld en gelijkenis, opdat zij met behulp dier genade, het Beeld, namelijk het Woord des Vaders, in hun geest zouden kunnen opnemen, en door Hem de kennis des Vaders verwerven, en door de kennis

des Scheppers een gelukkig en waarlijk zalig leven leiden. [1])

Om de draagwijdte van den laatsten tekst wel te begrijpen, dient opgemerkt, dat de H. Athanasius spreekt van de zwakheid der menschelijke natuur. Nu hebben we gezien dat « natuur » voor hem niet hetzelfde beteekent als voor ons. En hoewel het begrip dicht bij het onze schijnt te liggen, is het toch van belang op het verschil te wijzen. «Natuur» beteekent hier zooveel als den aanleg dien de mensch wegens zijn oorsprong uit het niet zou hebben.

Zooals in een anderen tekst schijnt Athanasius ook hier twee momenten te onderscheiden in de schepping van den mensch : het eene waarop God 's menschen natuur schept, en het andere, waarop Hij hem maakt volgens zijn beeld en zijn gelijkenis. Doch dit is nog-

1) Ὁ Θεὸς ὁ πάντων ἔχων τὸ κράτος, ὅτε τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος διὰ τοῦ ἰδιοῦ Λόγου ἐποίει, κατιδὼν πάλιν τὴν ἀσθένειαν τῆς φύσεως αὐτῶν ὡς οὐχ ἱκανὴ εἴη ἐξ ἑαυτῆς γνῶναι τὸν Δημιουργὸν, οὐδ' ὅλως ἔννοιαν λαβεῖν Θεοῦ, τῷ τὸν μὲν εἶναι ἀγένητον, τὰ δὲ ἐξ οὐκ ὄντων γεγενῆσθαι, καὶ τὸν ἀσώματον εἶναι, τοὺς δὲ ἀνθρώπους κάτω που σώματι πεπλάσθαι, καὶ ὅλως πολλὴν εἶναι τὴν τῶν γενητῶν ἔλλειψιν πρὸς τὴν τοῦ πεποιηκότος κατάληψιν καὶ γνώσιν ἐλεήσας πάλιν τὸ γένος τὸ ἀνθρώπινον, ἅτε δὴ ἀγαθὸς ὢν, οὐκ ἀφῆκεν αὐτοὺς ἐρήμους τῆς ἑαυτοῦ γνώσεως, ἵνα μὴ ἀνόνητον ἔχωσι καὶ τὸ εἶναι. Ποία γὰρ ὄνησις τοῖς πεποιημένοις μὴ γινώσκουσι τὸν ἑαυτῶν ποιητήν; Ἢ πῶς ἂν εἶεν λογικοὶ μὴ γινώσκοντες τὸν τοῦ πατρὸς Λόγον, ἐν ᾧ καὶ γεγόνασιν; Οὐδὲν γὰρ οὐδὲ ἀλόγων διαφέρειν ἔμελλον, εἰ πλέον οὐδὲν τῶν περιγείων ἐπεγίνωσκον. Τί δὲ καὶ ὁ Θεὸς ἐποίει τούτους, ἀφ' ὧν οὐκ ἠθέλησε γινώσκεσθαι, ὅθεν ἵνα μὴ τοῦτο γένηται, ἀγαθὸς ὢν, τῆς ἰδίας εἰκόνος αὐτοῖς τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεταδίδωσι, καὶ ποιεῖ τούτους κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἵνα· διὰ τῆς τοιαύτης χαρίτος τὴν εἰκόνα νοοῦντες, λέγω δὴ τὸν τοῦ Πατρὸς Λόγον, δυνηθῶσιν ἔννοιαν δι' αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς λαβεῖν, καὶ γινώσκοντες τὸν ποιητὴν ζῶσι τὸν εὐδαίμονα καὶ μακάριον ὄντως βίον.

Incarn. 12. P. G. XXV, 114 en 116.

maals een kunstgreep, waartoe Athanasius zijn toevlucht neemt terwille van de voorstelling.

Hij zegt onvoorwaardelijk en volstrekt : « Hij schiep hem naar het beeld en de gelijkenis van den Logos. »

De mensch dus, uit het niet geschapen, heeft wegens dien oorsprong geen aanleg om God te kennen, want God is ongeschapen, en er is geen verhouding tusschen het niet en de oneindigheid.

In plaats van twee momenten zou men twee formaliteiten in den mensch kunnen onderscheiden. In zooverre hij geschapen is uit het niet, vermag hij niets anders te kennen dan hetgeen hem aangepast is, dat wil zeggen al wat uit het niet geschapen is; in zooverre het geschapen is naar Gods Beeld, bezit hij een aanleg om God te kennen zooals Hij is. Het eigenlijke object voor het verstand, zullen later de scholastieken zeggen, is het wezen der stoffelijke dingen. In den eersten tekst daarentegen zien wij dat er geen gewag meer wordt gemaakt van den oorsprong der ziel uit het niet. En wel om de eenvoudige reden, dat daar sprake is van de ziel zooals ze uit de handen van God was voortgekomen; zij wordt daar beschouwd niet in haar louter geschapenzijn maar als Godsgelijkenis, en kunnende in die Godsgelijkenis God zelf erkennen.

« Uit zichzelf » beteekent dus niet « door haar eigen natuurlijke krachten », maar wel uit de beschouwing van haar eigen wezen, dat wil zeggen, als zij zich zelf tot voorwerp neemt van haar kennisakt.

Is hiermede gezegd, dat de ziel door haar natuurlijke kracht niet bij machte zou zijn het bestaan van God te kennen ? Neen ; daarvan spreekt Athanasius

niet. Dit ligt buiten zijn gedachtenkring ; hij spreekt altijd van de ziel, zooals ze geschapen werd, en zooals ze nu nog blijft bestaan als Godsgelijkenis. De ziel, zooals ze na den zondenval bestaat, heeft wel schade geleden in haar Godsgelijkenis, maar toch behoudt zij nog het vermogen om in zich zelf God te leeren kennen, juist omdat zij als Godsgelijkenis geschapen werd. Zooals we vroeger zagen, verstrekt de Godsgelijkenis ons ook een Godskennis die op zijn minst ongewoon is, want zij laat ons toe het Verbum in ons zelf, die zijn gelijkenis zijn, te herkennen en in het Verbum den Vader.

Anderzijds zegt Athanasius uitdrukkelijk dat de mensch van nature niet bij machte is God te kennen, wijl Gods natuur wegens haar alovertreffendheid eenvoudig onkenbaar is. [1])

Om daarvoor een verklaring te vinden, die strookt met andere gezegden van den Kerkvader, moeten wij aannemen, dat Athanasius, waar hij spreekt van Gods essentieele onkenbaarheid, het diepe wezen van Gods ondoorgrondelijk bestaan bedoelt, en dat hij geenszins van meening is, dat wij door het vermogen van ons natuurlijk verstand niet in staat zouden zijn om het abstrakte bestaan van God te constateeren als een werkelijkheid.

De kennis daarentegen, ons door de Godsgelijkenis verleend, is aldus te verstaan. Daar het Verbum het Beeld des Vaders is, kunnen wij, zoo wij het Verbum vermogen te kennen, ook het verbeelde of den Vader zelf zien.

En zoo is het duidelijk, dat de godsgelijkenis ons een kennis verleent, die wij uit kracht onzer natuur

1) Vide supra. *C. Gentes*, 33. *Incarn.* 11. bl. 116

niet zouden hebben, en die onbereikbaar is voor elk ander geschapen wezen. Hieruit blijkt nog eens te meer dat Athanasius het besef had van hetgeen wij noemen een bovennatuurlijke kennis.

Ofschoon de aangevoerde citaten niet noodzakelijk in onzen zin moeten uitgelegd worden, zijn ze toch zoo in overeenstemming met de christelijke verklaring van het bovennatuurlijk leven, dat wij ze met volle recht in dien zin mogen opvatten. Inderdaad, wanneer hij den mensch historisch beschouwt, moet hij, daar de mensch bij zijn schepping met bijzondere (bovennatuurlijke) gaven begiftigd werd, zooals de openbaring leert, noodzakelijkerwijze er toe komen, te spreken over hoedanigheden, die wij thans in de bovennatuurlijke orde rangschikken.

Is dit zoo, dan ligt het voor de hand, dat Athanasius ook onderscheid zal maken tusschen de kennis, die de ziel vóór, en die zij ná den zondenval opdoet. Vóór den zondenval leert de ziel God kennen op een wijze die haar de gelukzaligheid verleent, na den val is er van die gelukzaligheid geen sprake meer.

« Wijl de ziel naar Gods beeld en gelijkenis geschapen is, zal ze in staat zijn, als zij van alle zondenvlek gezuiverd dit beeld rein en gaaf bewaart, dat doorschijnend is geworden in de loutering, daarin als in een spiegel het Woord, Beeld des Vaders, te aanschouwen, en in het Woord den Vader, wiens Beeld de verlosser is.»[1]) De kennis Gods, die de mensch opdeed

---

1) Ὅθεν καὶ ὅτε πάντα τὸν ἐπιχυθέντα ῥύπον τῆς ἁμαρτίας ἀφ' ἑαυτῆς ἀποτίθεται, καὶ μόνον τὸ κατ' εἰκόνα καθαρὸν φυλάττει εἰκότως, διαλαμπρυνθέντος τούτου, ὡς ἐν κατόπτρῳ θεωρεῖ τὴν εἰκόνα τοῦ Πατρὸς τὸν Λόγον, καὶ ἐν αὐτῷ τὸν Πατέρα, οὗ καὶ ἔστιν εἰκὼν ὁ Σωτὴρ, λογίζεται. *C. Gentes*, 34. P. G. XXV, 68 en 69.

vóór den zondenval, was dus levenschenkend, maakte den mensch deelachtig aan Gods gelukzalig leven; de kennis Gods daarentegen, welke de ziel opdoet na den zondenval, schenkt haar niet meer onmiddellijk die gelukzaligheid.

Doch na den val blijft de ziel nog wel het vermogen bewaren tot een manier van kennen, haar oorspronkelijk geschonken als een vrije genade Gods, want zij blijft in een zekere mate « Godsgelijkenis ». Dus ook in de Godsgelijkenis is er verschil vóór en na den zondenval.

3) *De Godsgelijkenis.*

Vóór den val was deze volmaakt, na den val is ze geschonden, doch ze kan hersteld worden, ze is dus niet geheel en al verdwenen en toch is ze niet dezelfde.

Dit is, wat we thans noemen : de mensch werd in de bovennatuurlijke orde geschapen ; door de zonde verloor hij de bovennaluurlijke gaven; doch hij blijft steeds nog in zijn natuur op die bovennatuurlijke gaven aangewezen, terwille van zijn oorsprong en terwille van zijn bestemming, in één woord : de mensch vervalt niet eenvoudig tot hetgeen wij noemen de natuurlijke orde. Want God had reeds in het scheppingsplan het reddingsmiddel mede opgenomen : hij zou den mensch scheppen naar het beeld van het mensch te worden Verbum ; de godsgelijkenis is verloren in haar aktueelen bovennatuurlijken bloei, zij blijft als grondslag voor een hernieuwing.

Athanasius zegt het overigens meermalen en uitdrukkelijk, dat God het goddelijk afbeeldsel dat de

mensch is, herstellen kan.[1]) De Godsgelijkenis is dus een specifiek uitwerksel der goddelijke werkzaamheid, dus iets dat alle geschapen macht overtreft.

Men zou kunnen meenen dat dit ook van kracht bleef, indien er enkel sprake was van een natuurlijk geschapen hoedanigheid, omdat de scheppende macht enkel aan God eigen is. Dat is juist, doch Athanasius geeft duidelijk te kennen dat de kern ligt in het « Beeltenis zijn » van den mensch, in iets meer bijgevolg dan het louter geschapen zijn, Het « Beeltenis zijn » is dus iets bovennatuurlijks.

De Godskennis komt dan ook niet meer tot stand door de kracht van het Verbum, maar door middelen waarvan het Verbum zich bedient tot een louter natuurlijke kennis, alhoewel de middelen louter natuurlijk zijn. Het verstrekken dier middelen en de bestemming dier kennis blijven een genade. En om tot dit besef te komen hoeft men zich slechts het begrip « Godsgelijkenis » door te denken, en zich af te vragen wat de Godsgelijkenis kan beteekenen in zooverre zij gelijkenis is.

Het Woord Gods is het zelfstandig ongeschapen Beeld van den Vader, het is de verstandelijke uitdrukking van den Vader. Zoo zal dus ook de mensch het zelfstandig geschapen Beeld zijn van het Woord.

Zooals de Vader op een onmededeelbare wijze in den Zoon is, zoo is het Woord op een medegedeelde wijze in den mensch. En zooals de zoon voortgebracht wordt door die onuitsprekelijke inwoning, zoo is de

---

1) Cfr. *In carn.* 13.

mensch in 't bestaan geroepen door de scheppende inwoning van het Woord (1)

Het goddelijk leven van het Woord is : begrijpen en beminnen ; 's menschen leven, dat een deelneming is aan het goddelijk leven, zal dus ook als Godsgelijkenis zijn : begrijpen en beminnen.

4) *Het aangenomen zoonschap.*

Andere teksten brengen ons overigens meer licht.

Zoo zegt Athanasius in Arian. II, 58-59 : « God geeft ons niet enkel het geschapen zijn, doch ook het aangenomen zijn « als zonen».

Met het woord « ἐποίησεν, » bedoelt hij hetgeen waarlijk aan de menschelijke natuur eigen is : dat wil zeggen van geschapen werken te zijn, maar door het woord « ἐγέννησε » geeft hij de hoogste goedertierenheid Gods te kennen jegens de menschen, nadat Hij ze geschapen had. »[2])

« Want God schiep niet enkel de menschen, maar Hij noemde ze ook nog zijn zonen, alsof Hij ze geteeld had.»[3])

« Welnu, daarin ligt juist de goedertierenheid Gods, dat Hij later door de genade de Vader wil worden van

---

1) Wat Sträter zegt over den geest, bl. 18, Erlösungslehre des H. Athanasius, alsof het de H. Geest is die ons het Beeld van den Logos inprent, schijnt ongegrond. De tekst waarop hij zich beroept zegt niet wat hij er wil inleggen. Volgens dien tekst, Arian. III. 24, is de H. Geest het beginsel van onze vereeniging met de H. Drievuldigheid. Godsgelijkenis zegt nog geen vereeniging met God.

2) Ἐν μὲν γὰρ τῷ, ἐποίησεν, ἀληθῶς σημαίνει τῶν ἀνθρώπων τὸ κατὰ φύσιν, ὅτι ἔργα τέ ἐστι καὶ ποιήματα· ἐν δὲ τῷ, ἐγέννησε, δηλοῖ τὴν τοῦ Θεοῦ γενομένην εἰς ἀνθρώπους μετὰ τὸ κτίσαι αὐτοὺς φιλανθρωπίαν· *C. Arian. II*, 58. P. G. XXVI, 272.

3) Ὁ μὲν γὰρ θεὸς οὐ μόνον ἀνθρώπους αὐτοὺς ἔκτισεν, ἀλλὰ καὶ υἱοὺς ἐκάλεσεν, ὡς γεννήσας αὐτούς. *C. Arian II*, 59. P. G. XXVI, 272.

degenen, wier Schepper Hij is, hetgeen geschiedt, wanneer de geschapen menschen den Geest van den Zoon in hun harten ontvangen. Zij zijn het, die, het Woord aangenomen hebben, van Hem de macht hebben ontvangen zonen Gods te worden. Ze konden immers geen zonen worden daar ze van nature slechts geschapen wezens zijn, tenzij zij den Geest ontvangen van Hem, die de natuurlijke en ware Zoon is. Daarom werd het Woord vleesch, om den mensch ontvankelijk te maken voor de Godheid. »[1])

Zoo wij een Godsgelijkenis zijn, dan is het omdat het Beeld Gods ons inwoont en door zijn inwoning ons naar Hem vormt. En het is ook terwille van het inwonen des Zoons in ons, dat God onze Vader is.

« Want daarom is het Woord vleesch geworden opdat de Vader ook onze Vader zou genoemd worden terwille van den Zoon, die in ons woont; de Zoon immers is het Woord. De Zoon, die in ons is, vergunt ons, dat als Hij zijn Vader aanroept, ook wij zijn Vader onzen Vader noemen. »[2])

---

1) Αὕτη δὲ τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπία ἐστὶ, ὅτι ὢν ἐστι ποιητὴς, τούτων καὶ πατὴρ κατὰ χάριν ὕστερον γίνεται· γίνεται δὲ, ὅταν οἱ κτισθέντες ἄνθρωποι λάβωσιν εἰς τὰς καρδίας ἑαυτῶν τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ. Οὗτοι δέ εἰσιν ὅσοι, δεξάμενοι τὸν Λόγον, ἔλαβον ἐξουσίαν παρ' αὐτοῦ τέκνα Θεοῦ γενέσθαι· ἄλλως γὰρ οὐκ ἂν γένοιντο υἱοὶ, ὄντες φύσει κτίσματα, εἰ μὴ τοῦ ὄντος φύσει καὶ ἀληθινοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα ὑποδέξονται. *C. Arian. II*, 59. P. G. XXVI, 273.

2) Διὰ τοῦτο γὰρ γέγονεν ὁ Λόγος σὰρξ, ἵν' ἐπειδὴ ὁ Λόγος ἐστὶν Υἱὸς, διὰ τὸν ἐνοικοῦντα ἐν ἡμῖν Υἱὸν λέγηται καὶ ἡμῶν πατήρ. Οὐκοῦν ὁ ἐν ἡμῖν Υἱὸς, τὸν ἴδιον πατέρα ἐπικαλούμενος, καὶ ἡμῶν αὐτῶν ποιεῖ Πατέρα λέγεσθαι. *C. Arian. II*, 22. P. G. XXVI, 500.

... τῶν μὲν ἀνθρώπων κτίστης ὢν ὁ Θεὸς, οὕτως ὥσπερ εἴρηται, γίνεται καὶ ὕστερον Πατὴρ διὰ τὸν ἐν αὐτοῖς οἰκοῦντα Λόγον αὐτοῦ.
C. Arian. II, 61. P. G. XXVI, 277.

« Door zijn woord dat den menschen inwoont, wordt God de Vader dergenen, wier schepper Hij is. Wij worden dus zonen door aanneming en genade. »[1])

Uit deze teksten mogen wij dus met zekerheid besluiten dat voor Athanasius de Godsgelijkenis een genade is, welke naar onze begrippen het eenvoudig geschapenzijn des menschen en zelfs alle geschapenzijn overtreft, dus bovennatuurlijk mag genoemd worden.

Athanasius beschrijft ons de Godsgelijkenis als een genade, hij spreekt van de χάρις κατ' εἰκόνα.

Wat behelst die genade ? — Het tweede hoofdstuk contra Gentes schijnt ons daarover eenigen uitleg te geven.

« ... Zoodat zij door het behoud dier gelijkenis nooit hun gedachte van God afwenden, noch uit de samenleving der heiligen uittreden, maar Gods genade behouden en de eigen kracht hun door het Woord ingestort bewaren zouden. »[2])

Het tweede zindeel is een positieve verklaring van hetgeen eerst negatief uitgedrukt wordt. Dus de genade Gods of de eigen kracht, hun ingestort door het Verbum, is daarin gelegen, dat de mensch zijn geest niet afwendt van God.

De genade der Godsgelijkenis is bijgevolg een hoogere ingestorte kracht, waardoor de mensch vermag de Godsgelijkenis, die hij in zich zelf is, te bewerkstelligen.

Die genade is dus niets anders dan de bovennatuurlijke werking, waardoor de mensch in staat is zich

---

1) τῶν μεν ἀνθρώπων κτίστης ὢν ὁ θεὸς, οὕτως, ὥσπερ εἴρηται, γίνεται καὶ ὕστερον Πατὴρ, διὰ τὸν ἐν αὐτοῖς οἰκοῦντα Λόγον αὐτοῦ.
C. Arian. II, 61. P. G. XXVI, 277.

2) cfr. supra. *C. Gentes*, 2. bl. 93, 104, 119.

boven de corruptio naturæ debita te verheffen, en die werking is, zooals we zagen, niets anders dan de levensgemeenschap met God ons door God verleend.

Alles wel beschouwd, komt dit zeer goed overeen met hetgeen wij de heiligmakende genade noemen, want ook deze is een levensgemeenschap met God.

Doch het verschil bestaat hierin dat wij ons de heiligmakende genade voorstellen als een uiterlijke bijkomstige hoedanigheid, die dan aan onze natuurlijke daden iets bovennatuurlijks toevoegt ; voor Athanasius daarentegen schijnt de levenswerking van den mensch en de werking van God als genade innerlijk samen te smelten. Bij ons wordt de werking van de natuur en die der genade streng uit elkander gehouden, en logisch is zulks billijk ; want logisch heerscht er een scherpe grenslijn tusschen het gebied der natuur en dit der genade ; doch wij loopen gevaar ons logisch denkbeeld van den « natuurlijken mensch » feitelijk in ons verwezenlijkt te wanen, er ons een voorstelling van te maken alsof de natuur zich in ons bevond als een afgescheiden grondlaag in ons werkelijk wezen. Athanasius daarentegen spreekt als iemand, voor wien de mensch in de bovennatuurlijke orde geschapen werd en blijft.[1])

De Godsgelijkenis was dus bovennatuurlijk in haar einddoel, aangezien haar bestemming was den mensch de levensgemeenschap met God mogelijk te maken ; ze was bovennatuurlijk in haar werking, zoolang de mensch niet in zonde was gevallen, want haar werking berustte op een ingestorte kracht van het Verbum. In

1) Cfr. de vergelijking die hij bezigt : *Incarn.* 12, 14.

abstracto en secundum naturam beschouwd, zijn de grondeigenschappen der Godsgelijkenis louter natuurlijk; feitelijk blijven zij echter voortdurend ingeschakeld in het bovennatuurlijk heilsplan. Vandaar dat Athanasius ook aan den gevallen mensch nog onsterfelijkheid toekent naar de ziel en het vermogen om in zijn ziel het Verbum en in het Verbum den Vader te kennen. Want God is steeds bereid om de grondeigenschappen van de Godsgelijkenis wederom tot bovennatuurlijke werkzaamheid te verheffen.

« Want zooals zij God door den geest verlaten hebben... zoo kunnen zij ook weer door denzelfden geest opstijgen en zich wederom Godewaarts wenden. Zij vermogen zulks, zeg ik, indien ze zich ontdoen van de besmetting aller begeerten en zich zoolang louteren, tot ze alles hebben afgeschud, wat de ziel vreemd is, en deze tot haar rein geschapenzijn herleiden, zoodat zij aldus in haar het Woord des Vaders, naar wiens gelijkenis zij in den beginne geschapen zijn, vermogen te aanschouwen »[1])

Vóór den val was het kenvermogen van den mensch in werking gebracht door de ingestorte kracht van het Woord. (c. Gentes, 2.) en hij was onsterfelijk krachtens de levensgemeenschap met God, die hij onderhield door de Godsbeschouwing. Door de zonde brengt de

---

1) Δύνανται γὰρ, ὥσπερ ἀπεστράφησαν τῇ διανοίᾳ τὸν Θεὸν, καὶ τὰ οὐκ ὄντα ἀνεπλάσαντο εἰς θεοὺς, οὕτως ἀναβῆναι τῷ νῷ τῆς ψυχῆς, καὶ πάλιν ἐπιστρέψαι πρὸς τὸν θεόν. Ἐπιστρέψαι δὲ δύνανται, ἐάν ὅν ἐνεδύσαντο ῥύπον πάσης ἐπιθυμίας, ἀπόθωνται, καὶ τοσοῦτον απονίψωνται, ἕως ἂν απόθωνται πᾶν τὸ συμβεβηκὸς ἀλλότριον τῇ ψυχῇ, καὶ μόνην αὐτὴν, ὥσπερ γέγονεν, ἀποδείξωσιν ἵν' οὕτως ἐν αὐτῇ θεωρῆσαι τὸν τοῦ Πατρὸς Λόγον, καθ' ὅν καὶ γέγονασιν ἐξ ἀρχῆς, δυνηθῶσι.

C. Gentes, 34. P. G. XXV, 68.

mensch zich in een toestand, die Gods inwerking rechtstreeks weerstreeft; doch God blijft er voortdurend naar streven om den mensch tot het ware leven te verheffen; door de zonde daarentegen, bewerkt de mensch in zich de ontwetendheid, het verderf en den dood.

Na den val wordt den mensch dus geen nieuw schepsel ondergeschoven, begaafd met louter natuurlijke vermogens, welke door een bijkomstige inwerking van God in hun werkzaamheid kunnen verheven worden tot het bovennatuurlijke. Neen, God blijft den mensch dezelfde natuurvermogens verleenen, die Hij hem in de schepping gaf; Hij blijft ook bovennatuurlijk op hem inwerken naarmate de mensch medewerkt en zich voegt naar Gods heiligende werkzaamheid. God verleent hem ook nog de onsterfelijkheid der ziel, doch niet door dezelfde kracht. Vóór den val was de mensch onsterfelijk door de deelneming aan Gods eeuwig en gelukzalig leven, door een levensgemeenschap; daarentegen, als de mensch eenmaal gezondigd heeft, blijft zijn bestaan voortduren krachtens het vermogen der ziel om zich zelf te bewegen, een natuurlijk vermogen, dat God den mensch verleende opdat Hij hem na den zondenval nog zou kunnen redden. De natuurlijke onsterfelijkheid is den mensch gegeven als een behoedmiddel tegen den verderfelijken invloed der zonden.

Na dit alles wel overwogen, te hebben kunnen wij besluiten :

C. Besluit.

Wanneer de genade der Godsgelijkenis verdwijnt, vervalt de mensch niet eenvoudig tot de natuurlijke orde; want, geschapen naar den Godmensch en door

Hem moetende gered worden, blijft hij wegens die Godsgelijkenis een bovennatuurlijke bestemming behouden.

Het wezen van den mensch ondergaat zijn ontaarding niet van Godswege maar vanwege de zonde ; het behoudt zijn grondeigenschappen, doch blijft verstoken van de bovennatuurlijke actuatie zoolang het in zonde volhardt.

Athanasius heeft niet ons begrip der natuurlijke orde. Dit blijkt uit de vorige aanhalingen.

Voor hem staat de volmaakte Godsgelijkenis in tegenstelling met wat de mensch zijn zou door zijn oorsprong uit het niet, of wat hij zijn zou, zoo hij enkel geschapen was als de andere wezens. Voor ons is de natuurlijke orde : de mensch naar hetgeen hem toekomt volgens het abstrakt begrip.

De natuurlijke orde is een denkbeeldig iets, dat nooit bestaan heeft, en nooit bestaan zal.

Het is ook niet het rechtstreeks tegenovergestelde, het contradictorische, dat door het begrip der bovennatuurlijke orde ontkend wordt. Inderdaad het bovennatuurlijke overtreft niet slechts de menschelijke natuur, maar alle geschapen wezen in 't algemeen. En zoo zien we ten slotte dat de tegenstellingen, die wij bij Athanasius vinden, tusschen hetgeen de mensch is vanwege zijn geschapenzijn uit het niet, en tusschen hetgeen hij is door de genade, best strooken met het begrip van het bovennatuurlijke, hoewel hij de tegenstelling tusschen het natuurlijke en het bovennatuurlijke niet kende in haar hedendaagsche beteekenis. Bij hem is dus τὸ κατὰ φύσιν datgene, wat de mensch vermag of niet vermag

krachtens zijn geschapenzijn uit het niet. De χάρις κατ' εἰκόνα is datgene, wat de mensch vermag krachtens zijn deelneming aan het goddelijk leven.

Dat is nu de juiste verhouding van het bovennatuurlijke tegenover datgene wat het niet is. Het wordt juist bepaald als datgene wat de vermogens en de vereischten van een geschapen wezen overtreft. Het bovennatuurlijk karakter van de Godsgelijkenis is dus wederom niet te vatten in een scherp omlijnd statisch begrip.

Het bovennatuurlijke bereikt zijn toppunt in de aanschouwing van het Verbum door de ingestorte kracht van het Verbum zelf. Door die rechtstreeksche aanschouwing is de mensch in het bezit der gelukzaligheid en der onsterfelijkheid, doch deze begrippen moeten verstaan worden in den zin der rechtstreeksche levensgemeenschap met God. Die hoogste graad van het bovennatuurlijke verviel ten gevolge der zonde.

De zonde neemt ook een minderen graad van bovennatuurlijkheid in den mensch weg, namelijk het aangenomen zoonschap, dat ons gewordt door de inwoning van het Woord en de mededeeling van diens Geest.

De zonde is ook een hindernis voor een geringere doch nog zeer bovennatuurlijke wijze van Godskennis, namelijk de kennis van het Verbum, niet meer onmiddellijk door het Verbum, zooals in den hoogsten graad, maar in de ziel zelf, die, zich kennend in haar wezen, zich ziet als Godsgelijkenis, als beeld van het Verbum, en in het Verbum den Vader herkent. Doch na de zonde blijft het bovennatuurlijke den mensch bij in minderen graad, zooals hij « Godsgelijkenis » blijft in geringere

mate. De Godsgelijkenis zelf is bovennatuurlijk zooals wij mogen besluiten uit een vroeger aangehaalden tekst. (Incarn. 3). Wel kwamen we verder tot de gevolgtrekking, dat de mensch door zijn Godsgelijkenis is, al wat hij is, doch mogen wij daaruit opmaken dat al zijn wezenshoedanigheden van bovennatuurlijken aard zijn ? Dit ware het bovennatuurlijke eenvoudigweg loochenen. Die gevolgtrekking is overigens noch steekhoudend noch logisch afgeleid. Het is immers voldoende, dat door de Godsgelijkenis ook wezenshoedanigheden tot stand komen, die wij natuurlijk noemen, en die slechts bovennatuurlijk zijn, niet uit hun aard en volgens hun begrip, maar door hun uitgangspunt en hun bestemming.

Als we na heel dit onderzoek ons begrip der Godsgelijkenis beschouwen, komen we tot het besluit dat naar Athanasius' opvatting geheel het menschdom met zijn bestemming en zijn werkzaamheid, zijn levensuitingen en begaafdheden geschapen was in en voor de bovennatuurlijke orde. Het diepste wezen van den mensch was bovennatuurlijk, zijn levensverrichtingen, de werking van zijn verstand en zijn wil moesten bovennatuurlijk zijn, zijn kenvermogen moest uitgaan op de bovennatuurlijke Godskennis, zijn strevend vermogen op bovennatuurlijke Godsgelijkenis door innige levensvereeniging met Hem, en daardoor zelf was hij deelachtig aan Gods eeuwig leven ; hij was onsterfelijk, hij leefde Gods leven zelf, want hij schouwde in zich het Verbum, Dat in hem leefde, en in het Verbum den Vader, zooals God zich zelf schouwt in zijn Woord.

Door de zonde verloor de mensch de actuatie van de Godsgelijkenis, doch in den grond van zijn wezen

bleef hij die behouden, want het is de grond van zijn wezen zelf; God had hem immers aldus geschapen — zelfs na den val moest de godsgelijkenis hem bijblijven als de grondslag voor zijn bovennatuurlijke bestemming. Daarvan kon hij niet afvallen, want God had hem geschapen naar het beeld van den waren mensch, den mensch, die de goddelijke natuur vereenigt met de menschelijke, den Godmensch Jezus Christus. Het is immers het eeuwig raadsbesluit van God dat in de schepping ook het heilsmiddel inbegrepen zij.

Streng logisch voert Athanasius zijn opvatting door, en het is zijn groote verdienste het begrip der deelneming, ontleend aan de philosophie zijner tijdgenooten, in al zijn vertakkingen en gevolgtrekkingen in het bovennatuurlijke te hebben verlegd en met stoute geestkracht te hebben toegepast en doorgezet. Er blijft ons nu over na te gaan hoe hij zijn begrip zal doorvoeren in de heilsekonomie, hoe door de deelneming aan den menschwordenden Logos voor het menschdom de grondslag wordt gelegd van zijn herstel en het een middel wordt aan de hand gedaan tot vergoddelijking.

VI

HET HERSTEL VAN HET HEIL OF DE VERGODDELIJKING DOOR DE DEELNEMING AAN HET MENSCHGEWORDEN WOORD.

§ A. Het heil door de menschwording.

De kern van Athanasius' verlossingstheorie[1]) ligt in dit bondig gezegde : « De Logos is mensch geworden, opdat wij goden zouden worden ».[2])

Zooals in het Goddelijk Raadsbesluit der schepping ook het herstel van het menschdom reeds was inbegrepen, zoo was ook in de menschwording van den Logos de vergoddelijking der menschheid verwezenlijkt.

---

1) Le point de vue qui domine toute la théologie grecque est celui d'une théosophie rationnelle et mystique tout à la fois, fondée sur la doctrine centrale de l'incarnation du Logos. C'est du fait de l'incarnation que découle l'œuvre rédemptrice elle même. Dieu est devenu homme, (disait saint Athanase), afin que nous devenions divins comme lui. Telle est la formule qui retentit alors de tous les côtés. Cette divinisation de la nature humaine, par l'union du Logos avec un corps d'homme, enferme pour la nature humaine soumise jusque-là à la corruption et à la mort, la sanctification et le germe d'une vie éternelle aussi bien physique que spirituelle.

SABATIER, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique, bl.* 45 *en* 46.

2) Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεις θεωποιηθῶμεν. *Incarn.* 54. P. G. XXV, 192.

Zij[1]) die den H. Athanasius de meening toedichten, dat op het oogenblik der menschwording de Redding der menschen voltrokken was, toonen daardoor dat zij van zijn opvatting niets hebben begrepen. Met de menschwording gaat de Idee der vergoddelijking in vervulling en aangezien in de Idee de ware werkelijkheid ligt, zoo is ook de vergoddelijking van het menschdom in de menschwording van Christus een werkelijkheid. Hiermede is niet bedoeld dat het heilswerk van Christus in de wereld van tijd en ruimte reeds voltooid en voltrokken is. Nog is het menschdom niet vergoddelijkt maar de menschheid. Niet geheel de reeks der vergane, bestaande en toekomstige menschen is gered en verlost van den dood en zonde en opgenomen in den wezenskring der Godheid, maar de idee der menschheid, waarin alle menschen hun hoogste bestaan hebben, is door de menschwording van het Verbum veruiterlijkt, en als veruiterlijkt werkelijk in vereeniging getreden met de goddelijke natuur, en aldus vergoddelijkt. De menschen zijn dus vergoddelijkt, omdat de Idee, waaraan ze hun geschapen bestaan ontleenen, door deelachtigheid, vermenschelijkt is. Die vergoddelijking of zaligmaking is dus een ideëele, doch de ideëele realiteit is werkelijker dan de veruiterlijkte werkelijkheid, omdat zij de bron is van alle veruiterlijking. Wat voor positiefs ligt er in die opvatting ? Veronderstel dat Christus niet mensch was geworden, maar dat hij

---

1) A force d'insister sur ce point, (la nécessité de l'union des 2 natures) il semble dire que par cette union, par le contact physique du divin et de l'humain, en J. C., notre salut est ACCOMPLI.

(RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption.*)

elken mensch afzonderlijk naar zijn goeddunken had willen redden. Dan had de afzonderlijke enkeling geen titel tot redding in zijn menschheid, in zijn saamgehoorigheid met zijn voorvaderen, in zijn natuur, maar enkel in het vrij goeddunken Gods. God heeft het echter anders beschikt. In onze natuur zelf vinden wij reeds een titel tot redding, omdat Christus zich heeft vereenigd met de menschelijke natuur. Meer nog, aan die verbijsterende gedachte alsof ieder persoonlijk door de menschwording reeds tot het goddelijk leven verheven was, ligt een verheven werkelijkheid te gronde. Een paar voorbeelden ter opheldering. In ons tijdelijk leven vermogen we nooit ons eigen zelf te verwezenlijken, doch altijd streven we er naar een volmaaktheid te bereiken, die boven en buiten ons ligt. We dragen dus in ons, ons eigen Idee, gevormd naar de Idee, die de Logos van ons heeft. Dit is wel ons eigenlijk wezen, de idee van ons zelf. Die idee bevat al de volmaaktheid, die denkbaar is, en daaraan trachten wij op een persoonlijke wijze deelachtig te worden. Die Idee bevat ons dus op een eminente wijze. Toch leeft die Idee in den Logos, en is door de menschwording veruiterlijkt geworden in de menschheid van Christus, derhalve zijn wij door diens menschwording op een eminente wijze vergoddelijkt.

Om nog beter het positieve van zulke gedachten in te zien, kan men zich als vergelijkingspunt voorstellen onze schepping in Adam. Toen deze eenmaal geschapen was, was ook de menschheid en in zekeren zin het geheele menschdom geschapen. Neem den eersten mensch weg en geheel het menschdom verzinkt in het niet,

verhef den eersten mensch tot het bestaan, en met en na hem worden al de menschengeslachten in het aanzijn geroepen, tot aan het einde der eeuwen. Wat hier geldt in de stoffelijke wereld, geldt ook in de wereld der Idee. In dien ideëelen of eminenten zin zijn de teksten te verstaan, waarin Athanasius handelt over de gevolgen der menschwording.

« De Logos nam het menschelijk geschapen lichaam aan om het als Schepper te vernieuwen en in zich te vergoddelijken, en aldus ons allen, dank zij onze gelijkheid aan Hem, ten hemel te voeren. »[1])

« En zooals wij niet van zonde en dood verlost zouden zijn, indien het vleesch dat de Logos aannam, geen menschelijke natuur geweest was, want met vreemden hadden wij niets gemeens, zoo zou de mensch niet vergoddelijkt geweest zijn, ware de Logos die vleesch werd, niet van nature uit den Vader, en Diens echte en eigen zoon. Want te dien einde had deze verbinding plaats, opdat hij, die van nature mensch is, zou vereenigd worden met Hem, die van nature God is, en opdat aldus de redding en de vergoddelijking des menschen zou verzekerd wezen.»[2])

---

1) οὕτω γὰρ καὶ προσελάβετο τὸ γενητόν, καὶ ἀνθρώπινον σῶμα, ἵνα, τοῦτο ὡς δημιουργὸς ἀνακαινίσας, ἐν ἑαυτῷ θεοποιήσῃ καὶ οὕτως εἰς βασιλείαν οὐρανῶν εἰσαγάγῃ πάντας ἡμᾶς καθ' ὁμοιότητα ἐκείνου.
C. Arian. II, 70. P. G. XXVI, 296.

2) Καὶ ὥσπερ οὐκ ἄν ἠλευθερώθημεν ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς κατάρας, εἰ μὴ φύσει σάρξ ἦν ἀνθρωπίνη, ἣν ἐνεδύσατο ὁ Λόγος· οὐδὲν γὰρ κοινὸν ἦν ἡμῖν πρὸς τὸ ἀλλότριον· οὕτως οὐκ ἄν ἐθεοποιήθη ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὴ φύσει ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ ἀληθινὸς καὶ ἴδιος αὐτοῦ ἦν ὁ Λόγος, ὁ γενόμενος σάρξ. Διὰ τοῦτο γὰρ τοιαύτη γέγονεν ἡ συναφή, ἵνα τῷ κατὰ φύσιν τῆς Θεότητος συνάψῃ τὸν φύσει ἄνθρωπον, καὶ βεβαία γένηται ἡ σωτηρία καὶ ἡ Θεοποίησις αὐτοῦ.
C. Arian. II. P. G. XXVI, 296.

Het blijkt duidelijk : de « mensch », die vergoddelijkt wordt, staat gelijk met de « menschelijke natuur », met den mensch als « universale » en dus in Athanasius' philosophie met den mensch in zooverre de Idee in hem is.

« Wijl de Logos is mensch geworden, en de zwakheid des vleesches heeft aangenomen, komt deze het *lichaam* niet meer toe, terwille van den Logos, die in hem woont. »

Blijkbaar is er hier wederom sprake van het lichaam als « universale » opgevat.

« De zwakheid » zoo gaat hij voort, « is door Hem overwonnen, en voortaan zijn de menschen niet meer onderhevig aan zonde en dood, gelijk toch hun eigen zwakheid zou meebrengen, maar eenmaal, door de kracht van den Logos verrezen, blijven wij onsterfelijk en onverderfelijk. Ook zegt men, wijl het vleesch uit de moeder Gods Maria geboren werd, dat de Logos zelf geboren werd, Hij, die aan anderen hun geboorte en hun bestaan verleent, opdat Hij onze geboorte op zich zou overnemen, en wij niet als louter stof tot het stof zouden terugkeeren, maar verbonden zijn met den Logos, die uit den hemel is neer gedaald, en door Hem tot den Hemel zouden verheven worden. Zoo heeft hij ook de andere gebrekkelijkheden des lichaams op zich genomen, opdat wij niet meer als menschen, maar als den Logos toebehoorende, deel mogen hebben aan het eeuwig leven. Want niet meer sterven wij overeenkomstig onze eerste geboorte in Adam, maar, omdat onze geboorte evenals elke zwakheid des lichaams, op den Logos overgegaan is, worden wij van de aarde tot het

leven verwekt, en de vloek der zonde is afgeweerd door Hem, die in en voor ons tot gevloekte is geworden. En dit is maar al te begrijpelijk. Zooals wij allen in Adam sterven, omdat wij uit stof en asch zijn, zoo worden wij herboren uit het water en den H. Geest, en in Christus herleven wij, juist alsof het vleesch niet meer uit stof was, maar thans tot Logos was geworden doorden Logos Gods, die voor ons is vleesch geworden. »[1])

In dien laatsten passus zien wij hoe Athanasius allerlei pogingen aanwendt en zijn uitdrukkingen zoekt om ons te kennen te geven op welke manier de daden van den Logos de onze kunnen genoemd worden : wij zijn met Hem verbonden, wij behooren Hem toe, wij leven in Hem, wij worden tot Logos.

---

1) Νῦν δὲ τοῦ Λόγου γενομένου ἀνθρώπου καὶ ἰδιοποιουμένου τὰ τῆς σαρκὸς, οὐκέτι ταῦτα τοῦ σώματος ἅπτεται διὰ τὸν ἐκ αὐτῷ γενόμενον Λόγον, ἀλλ' ὑπ' αὐτοῦ μὲν ἀνήλωται, λοιπὸν δὲ οἱ ἄνθρωποι οὐκέτι κατὰ τὰ ἴδια πάθη μένουσιν ἁμαρτωλοὶ καὶ νεκροὶ, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ Λόγου δύναμιν ἀναστάντες, ἀθάνατοι καὶ ἄφθαρτοι ἀεὶ διαμένουσιν. Ὅθεν καὶ γεννωμένης τῆς σαρκὸς ἐκ τῆς Θεοτόκου Μαρίας, αὐτὸς λέγεται γεγεννῆσθαι, ὁ τοῖς ἄλλοις γένεσιν εἰς τὸ εἶναι παρέχων· ἵνα τὴν ἡμῶν εἰς ἑαυτὸν μεταθῇ γένεσιν, καὶ μηκέτι ὡς τῷ ἐξ οὐρανοῦ Λόγῳ συναφθέντες, εἰς οὐρανοὺς ἀναχθῶμεν παρ' αὐτοῦ. Οὐκοῦν οὕτω καὶ τὰ ἄλλα πάθη τοῦ σώματος οὐκ ἀπεικότως εἰς ἑαυτὸν μετέθηκεν· ἵνα μηκέτι ὡς ἄνθρωποι, ἀλλ' ὡς ἴδιοι τοῦ Λόγου, τῆς αἰωνίου ζωῆς μετάσχωμεν. Οὐκέτι γὰρ κατὰ τὴν προτέραν γένεσιν ἐν τῷ Ἀδὰμ ἀποθνησκομεν· ἀλλὰ λοιπὸν τῆς γενέσεως ἡμῶν καὶ πάσης τῆς σαρκικῆς ἀσθενείας μετατεθέντων εἰς τὸν Λόγον, ἐγειρόμεθα ἀπὸ γῆς, λυθείσης τῆς δι' ἁμαρτίαν κατάρας διὰ τὸν ἐν ἡμῖν ὑπὲρ ἡμῶν γενόμενον κατάραν· καὶ εἰκότως γε. Ὥσπερ γὰρ ἐκ γῆς ὄντες πάντες ἐν τῷ Ἀδὰμ ἀποθνήσκομεν, οὕτως ἄνωθεν ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος ἀναγεννηθέντες, ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιούμεθα, οὐκέτι ὡς γηΐνης, ἀλλὰ λοιπὸν λογοθείσης τῆς σαρκὸς διὰ τὸν τοῦ θεοῦ Λόγον, ὃς δι' ἡμᾶς ἐγένετο σάρξ. *C. Arian. III*, 33. P. G. XXVI. 393-396.

Hoe verschillend dan ook de gezichtspunten mogen zijn waaronder Athanasius ons de gevolgen der menschwording doet zien, nooit mogen wij er ons toe laten verleiden zijn uitdrukkingen op te vatten in een zin buiten zijn systeem.

Juist door het bijeenbrengen en het vergelijken dier verschillende gezichtspunten zal zijn grondgedachte in haar ware belichting verschijnen.

« Aangezien de Logos ons lichaam heeft gedragen en in ons verschenen is, heet God onze Vader ; daar de Zoon in ons is, en de Geest van den Logos in ons Christus' Vader onzen vader noemt. »[1])

« Om onze verwantschap met zijn lichaam zijn wij tempels van God geworden, en hebben wij de waardigheid van zonen Gods verkregen, zoodat zelfs de Heer in ons aanbeden wordt en de toeschouwers verkondigen, dat God in hen is. (Zooals de apostel zegt) 1 Cor. XIV, 25 ». [2])

« In Hem is het menschelijk geslacht vervolmaakt en hersteld zooals het in den beginne was en zelfs in veel grooter genade. »[3])

---

1) Ἐπειδὴ γὰρ τὸ ἡμέτερον ὁ Λόγος ἐφόρεσε σῶμα, καί γέγονεν ἐν ἡμῖν· ἀκολούθως διὰ τὸν ἐν ἡμῖν Λόγον καὶ ἡμῶν ὁ Θεὸς λέγεται Πατήρ. Τὸ γὰρ ἐν ἡμῖν Πνεῦμα τοῦ Λόγου δι' ἡμῶν τὸν ἑαυτοῦ πατέρα ὡς ἡμῶν ὀνομάζει.

De decretis Nicaen. Synod, 31. P. G. XXV, 473.

2) Διὰ γὰρ τὴν πρὸς τὸ σῶμα αὐτοῦ συγγένειαν ναὸς Θεοῦ γεγόναμεν καὶ ἡμεῖς καὶ υἱοὶ Θεοῦ λοιπὸν πεποιήμεθα, ὥστε καὶ ἐν ἡμῖν ἤδη προσκυνεῖσθαι τὸν Κύριον, καὶ τοὺς ἀπαγγέλλειν, ὅτι ὄντως ὁ Θεὸς ἐν τούτοις ἐστί·

C. Arian. I. P. G. XXVI, 100.

3) Τετελείωται οὖν ἐν αὐτῷ καὶ ἀποκατεστάθη, ὥσπερ ἦν καὶ κατὰ τὴν ἀρχὴν γεγονὸς, τὸ ἀνθρώπινον γένος, καὶ μείζονι μᾶλλον χάριτι·

C. Arian. II, 67. P. G. XXVI, 289.

« Had Christus slechts een geschapen natuur gehad, en was hij daarna mensch geworden, dan zou het menschelijk geslacht gebleven zijn wat het was, en het *zou niet met God vereenigd geweest zijn.* »[1])

« Wanneer konden wij den geest ontvangen, tenzij toen het Woord is vleesch geworden. Daarbij, zooals de apostel bewijst, dat wij niet konden verlost en verheven worden, tenzij degene, die in den vorm van God was, den vorm van den slaaf zou aannemen, zoo toont David aan, dat wij niet deelachtig zouden worden aan den Geest noch geheiligd, tenzij het Woord zelf, door Wien de Geest gegeven wordt, zeide voor ons door den Geest gezalfd te zijn. Derhalve ontvangen wij Hem ongetwijfeld daar er gezegd is, dat Hij in het vleesch gezalfd werd. Want omdat in Hem voor 't eerst het vleesch geheiligd werd, en omdat Hij, als mensch, door het vleesch den H. Geest ontving, daarom verkrijgen wij uit zijn volheid de genade des Geestes die voortkomt uit de zalving des Zaligmakers. »[2])

Zulke teksten toonen allerduidelijkst aan, dat de

---

1) Εἰ γὰρ κτίσμα ὢν ἐγεγόνει ἄνθρωπος, ἔμενεν οὐδὲν ἧττον ὁ ἄνθρωπος, ὥσπερ καὶ ἦν, οὐ συναφθεὶς τῷ Θεῷ. Ibid.

2) Πότε δὲ λαμβάνειν ἡμεῖς ἐδυνάμεθα (Πνεῦμα) εἰ μὴ ὅτε ὁ Λόγος γέγονεν ἄνθρωπος; Καὶ ὥσπερ τὸ παρὰ τοῦ Ἀποστόλου λεγόμενον δείκνυσιν, ὅτι οὐκ ἂν ἐλυτρώθημεν καὶ ὑπερυψώθημεν, εἰ μὴ ὁ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων ἔλαβε δούλου μόρφην· οὕτως καὶ ὁ Δαβὶδ δείκνυσιν, ὅτι οὐκ ἂν ἄλλως μετέσχομεν τοῦ πνεύματος καὶ ἡγιάσθημεν, εἰ μὴ ὁ τοῦ Πνεύματος δοτὴρ αὐτὸς ὁ Λόγος ἔλεγεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν τῷ Πνεύματι χρίεσθαι. Διὸ καὶ βεβαίως ἐλάβομεν, αὐτοῦ λεγομένου κεχρίσθαι σαρκί. Τῆς γὰρ ἐν αὐτῷ σαρκὸς πρώτης ἁγιασθείσης, καὶ αὐτοῦ λεγομένου δι' ἁυτὴν εἰληφέναι, ὡς ἀνθρώπου· ἡμεῖς ἐπακολουθοῦσαι ἔχομεν τὴν τοῦ Πνεύματος χάριν, ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ λαμβάνοντες.

C. Arian. I, 50. P. G. XXVI. 117.

zaligmaking, ons door den Verlosser verleend, een geleidelijke is, en ons gewordt door een werkelijke en voortschrijdende deelneming.

Derhalve moeten wij ook zijn overige uitspraken over de uitwerkselen der menschwording in dien zin verklaren.

Als hij dus zegt, dat de menschheid door de menschwording vergoddelijkt, verheven, vernieuwd, van haar lijden genezen, van dood en verderf verlost, van den vloek der zonde bevrijd werd, dan moeten wij zulks opvatten in den zin van geheel zijn theorie, dat namelijk dit alles geschiedt voor geleidelijke deelneming.

Overigens heeft Athanasius zelf uitdrukkingen die helder en klaar de theorie der participatie weergeven.

« Toen de mensch bedorven was, nam de Logos hem in zich op, en hernieuwde hem door een herschepping voor altijd ; daarom vereenigde Hij zich met hem en voerde hem op tot een goddelijken staat. [1])

De Logos neemt den mensch in zich op en wij hebben ook den Logos in ons, « want wij allen die deel hebben aan Hem, worden één lichaam, aangezien wij den eenigen Heer in ons hebben. »[2])

Wij in den Logos en de Logos in ons, dit zijn juist de hoofdbestanddeelen van het begrip der deelneming zooals wij ze vroeger ontleed hebben.

---

1) Εἰ τοίνυν, τοῦτον σαθρωθέντα εἰς ἑαυτὸν λαβόμενος, πάλιν ἀνακαινίζει, διὰ τῆς βεβαίας αὐτοῦ ἀνανεώσεως πρὸς διαμονὴν ἀτελεύτητον καὶ διὰ τοῦτο ἑνοῦται εἰς Θειοτέραν ἀνάγων αὐτὸν λῆξιν.

C. Arian. IV, 33. P. G. XXVI, 520.

2) Οἱ γὰρ πάντες, ἐκ τοῦ αὐτοῦ μεταλαμβάνοντες, ἓν γινόμεθα σῶμα, τὸν ἕνα Κύριον ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς.

C. Arian. III, 22. P. G. XXVI, 369.

« De Logos werd vleesch opdat wij door deelneming aan zijn geest, vergoddelijkt zouden worden, wat wij niet konden bereiken, had niet de Logos ons geschapen lichaam aangenomen, want daardoor begonnen wij menschen Gods en menschen in Christus te heeten.[1])

Om allen schaduw van misverstand te verdrijven is het raadzaam een korte opheldering te geven over teksten als de volgende.

« Wijl Hij in het vleesch woonde, werd de zonde volkomen uitgedreven en wij werden verlost. »[2])

Zulke gezegden zouden ons in dwaling kunnen brengen en ons doen gelooven, dat alleen reeds door de menschwording alle zondenschuld uit de wereld is weggenomen, en derhalve de dood van Christus nutteloos is of ten minste iets overtolligs.

Is het om die moeilijkheid op te lossen voldoende te antwoorden, dat de dood en het lijden van Christus inbegrepen waren in het verloop van Christus' levenstaak, met één woord, dat Hij daarom was mensch geworden ?

Die beschouwing is volkomen waar op zich zelf, doch hiermede zou men Athanasius' gedachte niet treffen. Athanasius drukt er zeer dikwijls op dat Christus, naar

---

1) ὁ γὰρ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἵνα καὶ προσενέγκῃ τοῦτο ὑπὲρ πάντων, καὶ ἡμεῖς, ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ μεταλαβόντες, Θεοποιηθῆναι δυνηθῶμεν, ἄλλως οὐκ ἂν τούτου τυχόντες, εἰ μὴ τὸ κτιστὸν ἡμῶν αὐτὸς ἐνεδύσατο σῶμα· οὕτω γὰρ καὶ ἄνθρωποι Θεοῦ λοιπόν, καὶ ἐν Χριστῷ ἄνθρωποι χρηματίζειν ἠρξάμεθα.

De decretis Nicaen. Synodi. 15. P. G. XXV, 448.

2) ἵνα αὐτοῦ ἐνοικήσαντος ἐν τῇ σαρκὶ, τελείως ἡ ἁμαρτία ἐξωσθῇ τῆς σαρκὸς, καὶ ἡμεῖς ἐλεύθερον ἔχωμεν τὸ φρόνημα.

C. Arian. II, 56. P. G. XXVI, 265.

Gods besluit, naar delging der zondenschuld streven moet; dus kon hij niet aannemen dat louter door het feit der menschwording de zonden der menschheid reeds geboet waren.

Dit wijst er op, dat men de oplossing moet zoeken in de richting, die wij vroeger reeds aangaven.

In denzelfden zin als Jesus door zijn menschworden de menschheid met God vereenigt, verzoent Hij haar ook met de Godheid, en is bijgevolg de Godsvijandige macht der zonde gebroken. De zonde immers had de menschheid zoodanig van God afgekeerd dat het haar onmogelijk was die verhouding te veranderen. In zoover het van haar afhing, was zij onherroepelijk aan de vijandschap van God en aan de tyranieke macht der zonde overgeleverd.

De menschwording keert, wijl zij de menschheid met de Godheid in een persoon vereenigt, die verhouding geheel en al om, en voortaan zal het den menschen door Christus steeds mogelijk zijn uit den toestand der zonde op te staan en weder met God in vriendschappelijke betrekking te treden. In dien zin zijn wij van de macht der zonde volkomen bevrijd. Meer nog, aangezien Christus door zijn vereeniging met de Godheid onzondig was, bestond er één menschheid, geheel en al onttrokken aan de macht der zonde, vrij als ze is van alle smet, en krachtens onze innerlijke deelneming aan Christus werd het ons mogelijk niet enkel ons zijn verheven voorbeeld voor oogen te stellen, en als een ideaal te beschouwen, maar zelfs, dank zij de genade der deelneming, die in ons werkende is, naar innerlijke bevrijding van zonde en rechtvaardigheid te streven en het

naar de mate onzer menschelijke zwakheid en der roeping Gods te bereiken.

In dien zin is als bij voorbaat de zonde uit de menschheid geweerd, en zijn wij door onze deelneming aan Christus van haar onweerstaanbare macht bevrijd.

§ B. Onze deelneming aan het menschgeworden Woord.

De theologen, die St. Athanasius' theologie uitleggen, vergissen zich in het weergeven van zijn gedachte wanneer zij de menschwording opvatten enkel als het afzonderlijk initiale feit, waarmee het menschelijk leven van het Verbum aanvangt. Bij hem verkrijgt het begrip der menschwording menigmaal een uitgebreider beteekenis.

Het leven van den mensch, die Christus is, ontwikkelt zich immers niet onafhankelijk van zijn vereeniging met het Verbum. Integendeel, daar de menschheid van Christus haar bestaan te danken heeft aan haar vereeniging met het Verbum, zijn alle tijdstippen van Christus' menschelijk leven momenten van zijn menschwording.

De menschheid van Christus is voortdurend in wording, en daarom is ook de menschwording van het Verbum een voortdurende.

Wel verdient het feit der aanvankelijke vereeniging van het Verbum met de menschheid van Christus bijzonder aandacht, wel doet haar alovertreffende waarde zich gelden het geheele leven van Christus door, want zij geeft aan alle daden van Christus haar algemeene goddelijke waarde; doch daarenboven hebben al de handelingen van den Godmensch nog hun afzonderlijke

waarde. En ook dit feit verdient een bijzondere aandacht, want indien wij deelachtig zijn aan Christus ter wille van zijn vereeniging met de menschheid, dan moet ook die progressieve menschwording van het Verbum haar invloed doen gelden op ons, die met Hem in gemeenschap staan.

Is onze opvatting over Athanasius' leer juist, dan moeten behalve de grondslagen, waarop onze samenhoorigheid met Christus berust, ook de afwisselende gedaanten en uitzichten onzer deelneming in de concrete daden van zijn leven aan het licht treden.

Christus is God en mensch, Hij vereenigt in zich de twee naturen : Hij is de Logos, waaraan wij door de schepping reeds werden deelachtig gemaakt, en tevens is Hij mensch, in alles gelijk aan ons. Worden wij in de grondlegging van ons Heil deelachtig aan den Godmensch ? Welke oorzakelijkheid moet er toegeschreven worden aan de menschheid van Christus ten opzichte onzer deelachtigheid aan den Verlosser ? Bij het beantwoorden dier vragen zullen wij tot het besluit komen :

1) dat om wille onzer gemeenschap met Christus' menschheid,

2) om wille onzer gelijke afstamming

3) om wille der ontologische inbegrepenheid en eenheid van alle menschheid in den Logos,

wij deelachtig worden aan de bovennatuurlijke werkzaamheid van den Logos Heiland, en dat zijn menschheid daarin als het « organon » is.

1) Ten eerste besluit Athanasius tot een ideëele eenheid tusschen ons en den Verlosser om wille van onze lichamelijke gelijkenis met Hem.

« Gelijke dingen hebben van nature een zekere eenheid. Daarom is alle vleesch door soortgelijkheid vereenigd ».[1])

« Het is noodzakelijk dat de grondslag van denzelfden aard zij als datgene, wat erop gevestigd wordt, opdat zij op behoorlijke wijze zouden samengevoegd worden. Maar als Logos had Hij zijn gelijke niet, mensch geworden echter, had Hij gelijken, degenen namelijk, wier gelijksoortig vleesch Hij had aangenomen ».[2])

« Wij zijn broeders met Hem om wille der lichamelijke gelijkenis».[3])

En niet enkel gelijkenis maar verwantschap hebben wij met Hem. Zooals in de oostersche familiënalle leden slechts een geheel uitmaken en beschouwd worden als inbegrepen in den stamvader, waaruit ze zijn gesproten, zoo zijn wij met Christus σύσσωμοι, « medelijvig » aan zijn lichaam, en het is door zijn lichaam dat wij gered worden.

« Tot broeder is Hij ons geworden, toen Hij het vleesch aannam, gelijk aan ons. »[4])

« Om wille van onze verwantschap met zijn lichaam

1) Τὰ γὰρ πρὸς τὰ ὅμοια πέφυκε τὴν ἕνωσιν ἔχειν· ἐπειδὴ καὶ πάσα σὰρξ κατὰ γένος συνάγεται.

C. Arian. III, 20. P. G. XXVI, 365.

2) Ἀνάγκη δὲ τὸν θεμέλιον τοιοῦτον εἶναι· οἷα καὶ τὰ ἐποικοδομούμενα ἐστιν, ἵνα καὶ συναρμολογεῖσθαι δυνηθῇ. Λόγος μὲν οὖν ὢν, ἦ Λόγος ἐστὶν, οὐκ ἔχει τοιούτους, οἷός ἐστι καὶ αὐτὸς τοὺς συναρμολογουμένους αὐτῷ· μονογενὴς γάρ ἐστιν· ἄνθρωπος δὲ γενόμενος ἔχει τοὺς ὁμοίους, ὧν καὶ τὴν ὁμοίαν ἐνεδύσατο σάρκα.

C. Arian. II, 74. P. G. XXVI, 304.

3) καὶ ἀδελφὸς ἡμῶν διὰ τὴν τοῦ σώματος ὁμοίωσιν.

C. Arian. II, 61. P. G. XXVI, 277.

4) Τότε δὲ ἔσχεν ἀδελφοὺς, ὅτε τὴν ὁμοίαν ἡμῖν ἐνεδύσατο σάρκα...

C. Arian. II, 9. P. G. XXVI, 165.

zijn wij ook tempels van God geworden, en hebben wij de waardigheid van zonen Gods verworven ».[1])

« Boven allen zijnde, geeft de Logos Gods zijn lichaam als losprijs voor allen ; gelijk zijnde aan allen, bekleedt Hij allen met onsterfelijkheid ». « Om wille van het inwonende Verbum in de menschen door middel van zijn menschelijkheid heeft ook het bederf geen vat meer op het menschdom. »[2])

Enkel en alleen dus wegens Christus' gelijkheid met ons, en wegens zijn inwonen te midden van ons worden wij deelachtig aan zijn onbederfelijkheid.

2) Die lichamelijke gelijkenis berust op de afstamming uit eenzelfden stamvader, en derhalve ook onze deelneming aan Christus.

« Is het waar, dat de Ongeschapene een ongeschapen lichaam heeft aangenomen, dan is het eerste menschengeslacht van hem afgezonderd, dan is het oorspronkelijk beeld van Adam verloren gegaan, van wien wij tot op de huidigen dag door vleeschelijke voortplanting afstammen. Op welke wijze zou ons Christus dan aan zich deelachtig hebben gemaakt ? En wat beteekent, hetgeen de apostel zegt « Degene die heiligt en degene die

---

1) Διὰ γὰρ τὴν πρὸς τὸ σῶμα αὐτοῦ συγγένειαν ναὸς Θεοῦ γεγόναμεν καὶ ἡμεῖς, καὶ υἱοὶ Θεοῦ λοιπὸν πεποιήμεθα.

C. Arian. I, 43. P. G. XXVI, 100.

2) Ὑπὲρ πάντας γὰρ ὢν ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, εἰκότως, τὸν ἑαυτοῦ ναὸν καὶ τὸ σωματικὸν ὄργανον προσάγων ἀντίψυχον ὑπὲρ πάντων, ἐπλήρου τὸ ὀφειλόμενον ἐν τῷ Θανάτῳ καὶ οὕτως συνὼν διὰ τοῦ ὁμοίου τοῖς πᾶσιν ὁ ἄφθαρτος τοῦ Θεοῦ Υἱος, εἰκότως τοὺς πάντας ἐνέδυσεν ἀφθαρσίαν ἐν τῇ περὶ τῆς ἀναστάσεως ἐπαγγελίᾳ. Καὶ αὐτὴ γὰρ ἡ ἐν τῷ Θανατῳ φθορὰ κατὰ τῶν ἀνθρώπων οὐκέτι χώραν ἔχει διὰ τὸν ἐνοικήσαντα Λόγον ἐν τούτοις διὰ τοῦ ἑνὸς σώματος.

Incarn. 9. P. G. XXV, 112.

geheiligd worden, hebben een en denzelfden stamvader.»[1])

Athanasius drukt er overigens meermalen op, dat Christus van ons geslacht is, en geen hemelsch wezen, zooals in een voorgaand hoofdstuk genoegzaam werd vermeld.

« Christus herstelde het vleesch in diens eigen natuur.»

« Zijn menschheid is er een, genomen uit het eerste maaksel. »

« Hij hernieuwt den mensch volgens de oerbeeldige vorming van diens eigen natuur. »[2])

In dit laatste gezegde juist duidt Athanasius de diepere reden aan van onze gelijkenis met Christus' menschheid.

3) Die gelijkenis bestaat niet enkel in een betrekkelijke overeenkomst van hoedanigheden noch in de identiteit van den menschelijken stamvader, zij wijst verder op den gemeenzamen ontologischen oorsprong uit dezelfde idee, uit het oerbeeldig model der menschelijke

---

1) Εἰ ὁ ἄκτιστος ἄκτιστον σῶμα ἀνελάβετο, κατήργηται τοίνυν ἡ πρώτη πλάσις, ἀπόλωλεν ὁ ἀρχέτυπος Ἀδάμ, οὗ ἡμεῖς μέχρι σήμερον ἀπόγονοι τυγχάνομεν κατὰ τὴν τῆς σαρκὸς διαδοχήν. Πῶς οὖν Χριστὸς ἡμᾶς μετόχους ἑαυτοῦ κατεστήσατο; πῶς δὲ καὶ ὁ Ἀπόστολος λέγει. Ὅ τε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς παντες;

C. Apoll. I, 4. P. G. XXVI, 1100.

2) Διὰ τοῦτο δι' ἑαυτοῦ, ἦλθεν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ταύτην ἐν τῇ ἰδίᾳ φύσει καταστήσασθαι ἐκ νέας ἀρχῆς καὶ γενέσεως θαυμαστῆς.

C. Apoll. II, 6. P. G. XXVI, 1141.

Διὰ τοῦτο ἦλθεν ὁ Λόγος Θεὸς ὢν, καὶ τοῦ πρώτου ἀνθρώπου δημιουργὸς, γενέσθαι ἄνθρωπος, εἰς ζωοποίησιν μὲν τοῦ ἀνθρώπου, καθαίρεσιν δὲ τοῦ ἀδίκου ἐχθροῦ, καὶ ἐγεννήθη ἐκ γυναικὸς, ἐκ τῆς πρώτης πλάσεως τὴν ἀνθρώπου μορφὴν ἐν ἑαυτῷ ἀναστησάμενος...

C. Apoll. II, 10. P. G. XXVI, 1148.

Ταύτην (σαρκὰ) ἀνίστησι κατὰ φύσιν ἀναμάρτητον,... καὶ κατὰ τὴν ἀρχέτυπον πλάσιν τῆς ἰδίας φύσεως κατεστήσατο.

C. Appoll. I, 7. P. G. XXVI, 1104.

natuur volgens de woorden van Athanasius. Christus' menschheid is gelijk aan de onze, omdat zij evenals de onze een veruiterlijking is en een deelneming aan de idee der menschheid, die in den Logos berust. Onze gelijkheid gaat ten slotte over in ideëele eenheid, en wel in den Logos, en niet in strengen zin in de menschheid van Christus. De idee der menschheid van Christus mag wel als toonbeeld gediend hebben, volgens hetwelk God geheel het menschdom opvatte, zij had dus wel een voorbeeldige causaliteit, doch zij was het niet, die aan de menschheid haar ontologisch bestaan verleende, ook is zij het niet, die aan de menschheid haar bovennatuurlijke hoedanigheden schenkt. En toch heeft die menschheid van Christus een eigen werking, een bijzondere oorzakelijkheid in het verlossingswerk. — St. Athanasius beseft dit zeer goed als hij vraagt : « Hoe zouden wij dan aan Christus deelachtig zijn geworden tenzij door zijn echte ons gelijke menschheid ?

Elders geeft hij ons zeer duidelijk en juist te kennen, dat de menschheid van Christus het werktuig is zijner Godheid in het werk der verlossing.[1]) In hun bestaan hebben allen gemeenschap met Hem, doch om hen te redden en te heiligen, dat wil zeggen, om hun een geschiktheid, een werkvermogen te verleenen, waardoor zij verheven zouden worden boven hun gevallen natuur, was het geschiktste middel met hen in natuurgemeenschap te treden. Want zoodoende zouden zijn menschelijke daden, eenerzijds toegerekend aan den Logos, in wien geheel de menschheid inbegrepen is als

---

1) Γέγονε δὲ ἄνθρωπος· διὰ τοῦτο καὶ ἀνθρωπείῳ ὀργάνῳ κέχρηται τῷ σώματι. *Incarn.* 44. P. G. XXV, 173.

in hare idee, anderzijds ook algemeen menschelijke daden worden, namelijk daden van de menschheid, die in Hem inbegrepen is, en bijgevolg allen menschen, als in Hem inbegrepen en van Hem uitgaande, kunnen ten goede komen. Doch, zooals men ziet, hierin is de menschheid van Christus slechts het werktuig, waarvan de Logos zich bedient om goddelijke daden met menschelijk gehalte te stellen. In den Logos zijn alle menschen inbegrepen als in hun idee ; Hij zou uit dien hoofde kunnen handelen in aller naam, doch Hij beschikt over geen enkele handeling, die den mensch zou kunnen toegekend worden, daar nooit een goddelijke daad kan gelden als een menschelijke. De Logos wordt mensch ; daardoor vermag Hij daden te stellen buiten den kring zijner goddelijke werkzaamheid, daden met menschelijk gehalte, die aan menschen kunnen toegerekend worden. Wij zouden dus de zaak van den averechtschen kant beschouwen, moesten wij onze deelneming aan den Logos grondvesten op onze gelijkheid, onze gemeenschap en onze eenheid met de menschheid van Christus ; veeleer is de gelijkheid van de menschheid van Christus met de onze het door God gekozen en geschikte middel om ons deelachtig te maken aan den Logos als Verlosser en Gever van bovennatuurlijk leven. Ten opzichte van onze deelneming aan den Logos-Heiland is dus de gelijkheid en de gemeenschap van Christus' menschheid met ons een door God vrijwillig gestelde en vervulde voorwaarde. Wij hebben er dus geen deelneming aan de menschheid van Christus in den grond van ons wezen of in onze essentie, want van Christus' menschheid gaat geen scheppende

kracht uit. Wel ligt in haar de volstrekte volmaaktheid van het menschelijke opgesloten, wel is zij de volstrekte veruiterlijking van de Idee : « menschheid, » die in het Verbum is, en waaraan wij deelnemend zijn, doch ons wezen ligt niet opgesloten in het wezen van Christus' menschheid als in haar uitwerkende of scheppende Idee, maar enkel als in een geschapen oerbeeld. Doch zoodra de menschheid van Christus opgenomen wordt in den persoon van het Verbum, krijgt zij deel in diens werking. Wanneer het Verbum zijn goddelijk leven uitstort in de menschen, dan doet Hij zulks niet alleen als God, maar als God-mensch. Deze handeling is evenwel niet denkbaar tenzij de menschheid van Christus het kanaal is waardoor alle goddelijk leven den menschen gewordt, want de menschheid van Christus kan niet de hoofdzakelijke werking hebben in goddelijke handelingen. Daar Christus' menschheid dus de middeloorzaak is van alle bovennatuurlijk leven, moet zij de volheid hebben van alle goddelijk leven, dat de menschheid ooit ten deel kan vallen. En dat moet juist gezegd worden krachtens de vereeniging van Christus' menschheid in één persoon met de Godheid. Christus' menschheid bezit dus aan goddelijk leven al wat een geschapen menschheid bezitten kan, want in haar woont de Godheid lichamelijk, en van haar rijkdom hebben wij allen ontvangen. Om wille van onze gemeenschap met Christus' menschheid worden wij deelachtig aan het goddelijk leven van den Logos, dat in haar is. [1])

---

1) διὰ τοῦτο, ὡς αὐτῷ διδόμενα, ἡμῖν μεταδίδοται διὰ τοῦτο γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ὡς αὐτῷ διδόμενα, εἰς ἡμᾶς διαβῇ.
C. Arian. IV, 6. P. G. XXVI, 476.

In een vorig hoofdstuk hebben wij nagegaan, in welke mate wij deelnemen aan den Logos-Schepper. Daar zagen wij dat onze deelname zich uitstrekte tot in de diepste gronden van het *wezen*, hier zullen wij zien dat Hij als Heiland ons laat deelnemen aan Zijn bovennatuurlijke *werkzaamheid*.

Indien wij dus onze deelneming aan den Logos-Heiland nagaan, dan mogen wij niet meer den mensch van den Logos scheiden, want het is door de menschheid van Christus, dat wij aan den Logos deelachtig worden.

§ C. Gevolgen van onze deelneming aan den Logos-Verlosser.

Deelneming zegt altijd overdracht van wezen of wezensuiting. De uitgave van natuurlijk en bovennatuurlijk leven geschiedde reeds door den Logos in de eerste schepping. Hetgeen Hij ons verder mededeelt als Logos-Heiland wordt op het bestaande gegrondvest, of liever is niets anders dan de voortzetting van zijn scheppende deelgeving.

1) Door de instorting van een nieuw leven in de oude stamlinie, waaruit hij zelf lichamelijk voortspruit, wordt de Logos-Heiland dan als de stamvader van een nieuw geestelijk geslacht; of beschouwt men verder het onvermogen van onze natuur om het bovennatuurlijke te bereiken, dan komt de mededeeling van het bovennatuurlijk leven ons voor als een nieuwe schepping, en de Logos-Heiland wordt het uitgangspunt, de verwekker van die wonderbare schepping, of indien men den Logos-Heiland wil voorstellen als den vruchtbaren schoot waaruit wij voortspruiten, dan is hij de drager van het vernieuwde menschdom.

« Omdat hij onze menschelijkheid dragende was».[1])

« Wijl de Verlosser op deze wijze vleeschelijk geschapen, en het beginsel geworden is van degenen die herschapen worden, en Hij de bloem bezit van wat wij aan menschelijkheid hebben, daarom wordt naar Hem het toekomstige volk geschapen. »[2])

« In Hem komt het menschelijk geslacht tot zijn volmaaktheid en zijn herstel in een genadenrijker staat dan te voren ».[3])

« God heeft Hem voor ons geschapen, dat wij zeggen, Hem om onzentwil een geschapen lichaam bereid, opdat wij in Hem mogen vernieuwd en vergoddelijkt worden. »[4])

« Het Verbum heeft Adam's gedaante in een nieuw maaksel verwekt, door ze zich eigen te maken door vereeniging... En wij zijn ledematen van Christus uit zijn vleesch en uit zijn beenderen [5])

2) Zoo wij niet meer aan een eeuwigen dood onder-

---

1) ὅτι καὶ ἡ εἰς αὐτὸν ἐν τῷ Ἰορδάνῃ τοῦ Πνεύματος γενομένη κάθοδος, εἰς ἡμᾶς ἦν γενομένη διὰ τὸ φορεῖν αὐτὸν τὸ ἡμέτερον σῶμα· *C. Arian. I*, 47. P. G. XXVI, 108.

2) Τοῦ γὰρ Σωτῆρος οὕτω κατὰ σάρκα κτισθέντος, καὶ ἀρχῆς γενομένου τῶν ἀνακτιζομένων, καὶ ἔχοντος ἡμῶν τὴν ἀπαρχήν, ἣ προσέλαβεν ἀνθρωπίνην σάρκα, ἀκολούθως μετ'αὐτὸν καὶ ὁ μέλλων λαὸς κτίζεται. *C. Arian. II*, 66. P. G. XXVI, 288.

3) Τετελείωται οὖν ἐν αὐτῷ καὶ ἀποκατεστάθη, ὥσπερ ἦν καὶ κατὰ τὴν ἀρχὴν γεγονὸς, τὸ ἀνθρώπινον γένος, καὶ μείζονι μᾶλλον χάριτι. *C. Arian. II*, 67. P. G. XXVI, 289.

4) ὑπὲρ ἡμῶν ἔκτισεν αὐτὸν ὁ Θεὸς, εἰς ἡμᾶς τὸ κτιστὸν αὐτῷ καταρτίσας, ὡς γέγραπται, σῶμα, ἵν' ἐν αὐτῷ ἀνακαινισθῆναι καὶ Θεοποιηθῆναι δυνηθῶμεν. *C. Arian. II*, 47. P. G. XXVI, 248.

5) τὴν τοῦ Ἀδὰμ πλάσιν καὶ ποίησιν καινὴν ἀνεστήσατο, ἰδιοποιησάμενος καθ' ἕνωσιν·... Καὶ ἐσμεν ἡμεῖς μέλη Χρίστου, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ. *C. Apoll. I*, 13 P. G. XXVI, 1116.

worpen zijn, is dit te danken aan de hernieuwing, die ons ten deel valt in Christus.

« Waarom zegt de Heer : Als de Zoon u bevrijd heeft, zijt gij werkelijk vrij; is zulks niet gezegd met het oog op de hernieuwing en de volmaaktheid, die in Hem is, en waardoor wij, geloovigen, insgelijks hernieuwd worden, in navolging van en deelachtigheid aan de volmaakte hernieuwing door Christus. »[1])

« Hij heeft de hernieuwing van het menschdom bewerkt, naar zijn eigen wil op die wijze, dat de volkeren medelijvig en deelachtig aan Christus zijn geworden... De oneindige Godheid heeft zich uit de moedermaagd door natuurlijke geboorte en onscheidbare vereeniging de gestalte van den oorspronkelijken mensch verwekt en een nieuw maaksel voortgebracht, om door lijden en dood en verrijzenis de redding der menschen te voltrekken. »[2])

3) Omdat de Logos-Heiland door zijn lichamelijke geboorte met de menschheid in gemeenschap is getreden, en nu de geestelijke stamvader is geworden van een hernieuwd menschengeslacht, gaan zijn bovenna-

---

1) διὰ τί δὲ καὶ ὁ Κύριος ἔλεγεν· Ἐὰν ὑμᾶς ὁ Υἱὸς ἐλευθερώσῃ, ὄντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε; Οὐχὶ κατὰ τὴν καινότητα, τὴν ἐν αὐτῷ καὶ τὴν τελειότητα, δι' ἧς καὶ οἱ πιστεύσαντες ἀνακαινιζόμεθα, κατὰ μίμησιν καὶ μετοχὴν τῆς τελείας καινότητος τοῦ Χριστοῦ;

C. Apoll. I, 21. P. G. XXVI, 1129.

2) ἀλλὰ τῆς ἀνθρωπότητος καινοποίησιν ἐργασάμενος, κατὰ τὸ αὐτοῦ θέλημα· ὥστε εἶναι τὰ ἔθνη σύσσωμα, καὶ συμμέτοχα τοῦ Χριστοῦ..... τῷ πληρώματι τῆς Θεότητος αὐτοῦ τὴν τοῦ ἀρχετύπου πλάσιν ἀνθρώπου, καὶ ποίησιν καινὴν ἐκ μήτρας Παρθένου ἀναστήσασθαι ἑαυτῷ φυσικῇ γεννήσει καὶ ἀλύτῳ ἑνώσει... ἓν πάθει καὶ θανάτῳ καὶ ἀναστάσει τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων κατεργαζόμενος.

C. Apoll. II, 5. P. G. XXVI, 1140.

tuurlijke daden en voordeelen over op ons, die voortaan als een eigendom zijn van het Verbum.

« Want in Hem en door Hem vinden wij een aanleiding om te ontvangen. »[1])

In Hem worden ons de gaven der onsterfelijkheid en onvergankelijkheid teruggeschonken, want de lichamelijke zwakheden worden door zijn Godheid uit zijn menschelijk lichaam weggenomen.

« Waren de goddelijke werken van den Logos niet geschied door het lichaam, dan was de mensch niet goddelijk geworden, en omgekeerd, werden de lichamelijke eigenschappen niet aan den Logos toegekend, dan was de mensch er nooit van verlost geworden.[2])

« De aanname van het vleesch heeft de geheele menschelijke natuur bevrijd. »[3])

« Nadat de Logos mensch geworden is, en de lichamelijke zwakheden heeft aangenomen, blijven deze het lichaam niet meer aankleven om wille van den Logos, die daarin is geworden, maar ze zijn door Hem vernietigd ; ook blijven de menschen geen zondaars meer noch sterfelijke wezens, maar zij herleven door de kracht van den Logos en volharden in het bestaan onsterfelijk en onbederfelijk ».[4])

---

1) ἀλλ' οἱ ἄνθρωποί εἰσιν, οἱ ἀρχὴν ἔχοντες τοῦ λαμβάνειν ἐν αὐτῷ καὶ δι' αὐτοῦ. *C. Arian. I*, 48. P. G. XXVI, 112.

2) Εἰ γὰρ τὰ τῆς Θεότητος τοῦ Λόγου ἔργα μὴ διὰ τοῦ σώματος ἐγίνετο, οὐκ ἂν ἐθεοποιήθη ἄνθρωπος · καὶ πάλιν, εἰ τὰ ἴδια τῆς σαρκὸς οὐκ ἐλέγετο τοῦ Λόγου, οὐκ ἂν ἐλευθερώθη παντελῶς ἀπὸ τούτων ὁ ἄνθρωπος. *C. Arian. III*, 33. P. G. XXVI, 393.

3) Ἡ πρόσληψις τῆς σαρκὸς... ἐλευθερώσις ἦν πάσης τῆς ἀνθρωπότητος. *C. Arian. II*, 14. P. G. XXVI, 176.

4) Νῦν δὲ τοῦ Λόγου γενόμενον ἀνθρώπου, καὶ ἰδιοποιουμένου τὰ τῆς σαρκὸς, οὐκέτι ταῦτα τοῦ σώματος ἅπτεται διὰ τὸν ἐν αὐτῷ γενό-

Aangezien wij onze hoogste werkelijkheid in den Logos-Heiland hebben, waarvan wij slechts afbeeldsels zijn, en waarin wij ideëel zijn inbegrepen, wordt het begrijpelijk, hoe de daden van den Verlosser, het ideale toonbeeld, dat alleen werkelijkheid heeft, kunnen beschouwd worden als daden van de afbeeldsels, die in Hem inbegrepen zijn. Deze toerekening is dan ook een ideëele, zooals ons inbegrepen-zijn in den Logos een ideëele is. Zooals het reëel bestaan in de ervaringswereld een uittreden is uit het ideëele bestaan en uit het inbegrepen-zijn in den Logos, zoo is ook de persoonlijke toerekening een verenkeling van de algemeene ideëele inbegrepenheid onzer daden in de daden des Logos. Doch daar de toerekening van zedelijken aard is, kan zij niet tot stand komen, tenzij voor den vrijen wil van den mensch. Het is niet van deze persoonlijke toerekening, dat Athanasius spreekt, maar wel van de ideëele en algemeene.

Hetgeen de Logos-Heiland verricht op bovennatuurlijk gebied, wordt dus voorgesteld als door ons verricht, wat Hij ondergaat, ondergaan wij, wat Hem geschiedt, geschiedt ons. Onze zwakheden neemt Hij op zich, en daardoor, dat Hij ze in zijn lichaam tot de zijne maakt, Hij, die als Verbum er niet aan onderhevig kon zijn, worden ook wij er van verlost. Zooals Hij er zijn lichaam van bevrijd heeft, nadat Hij er eens voor

---

μενον Λόγον, ἀλλ' ὑπ' αὐτοῦ μὲν ἀνήλωται, λοιπὸν δὲ οἱ ἄνθρωποι οὐκέτι κατὰ τὰ ἴδια πάθη μένουσιν ἁμαρτωλοὶ καὶ νεκροὶ, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ Λόγου δύναμιν ἀνάσταντες, ἀθάνατοι καὶ ἄφθαρτοι ἀεί διαμένουσιν. *C. Arian. III*, 33. P. G. XXVI, 393.

goed onder geleden heeft, worden ook wij er van bevrijd, aangezien wij in den Logos zijn.

Onze zwakheid neemt Hij weg, zijn voordeelen deelt Hij ons mede.

« Zooals de zonde op alle menschen is overgegaan, zoo zal na de overwinning van den God-mensch op de slang, zijn zegemacht alle menschen doordringen. »[1])

« Als er gezegd wordt dat hij hongert, dorst, zwoegt, niet weet, slaapt, weent, smeekt, vlucht, geboren wordt, den kelk van zich afbidt, in één woord, als alle lichamelijke zwakheden Hem toegeschreven worden, mag van elke gezegd worden : Christus hongerde en dorstte voor ons in het vleesch...

« Al de gebrekkelijke lichaamsgesteltenissen, die den mensch aankleven, werden op Hem overgedragen en weggenomen door Hem, die er vrij van was, en zoo worden er de menschen eveneens voor goed van verlost.»[2])

Christus stelt menschelijke daden in zijn menschelijke natuur, doch die daden zijn daden van den Logos of den goddelijken persoon, want de daden worden toegekend aan den persoon : nu zijn wij allen in den Logos inbegrepen als in ons toonbeeld, en in onze scheppings-

---

1) Ὥσπερ... εἰς πάντας ἀνθρώπους ἔφθασεν ἡ ἁμαρτία, οὕτως τοῦ Κυρίου τὸν ὄψιν ἀνατρέψαντος, εἰς πάντας ἀνθρώπους ἡ τοιαύτη ἰσχὺς διαβήσεται... *C. Arian. I*, 51. P. G. XXVI, 118.

2) οὐκοῦν καὶ ὅταν λέγηται πεινᾶν, καὶ διψᾷν, καὶ κάμνειν, καὶ μὴ εἰδέναι, καὶ καθεύδειν, καὶ κλαίειν καὶ αἰτεῖν, καὶ φεύγειν, καὶ γεννᾶσθαι, καὶ παραιτεῖσθαι τὸ ποτήριον, καὶ ἁπλῶς πάντα τὰ τῆς σαρκὸς, λεχθείη ἂν ἀκολούθως ἐφ' ἑκάστου· Χριστοῦ οὖν πεινῶντος καὶ διψῶντος ὑπὲρ ἡμῶν σαρκὶ... οἱ δὲ ἄνθρωποι, ὡς εἰς τὸν ἀπαθῆ μεταβάντων αὐτῶν τῶν παθῶν καὶ ἀπηλειμμένων, ἀπαθεῖς καὶ ἐλεύθεροι τούτων λοιπὸν καὶ αὐτοὶ εἰς τοὺς αἰῶνας γίγνονται.
C. Arian. III, 34. P. G. XXVI, 396.

kracht, en derhalve kunnen ook die menschelijke daden van den Logos ons toegerekend worden. In dien zin moeten wij de volgende gezegden van Athanasius verstaan.

« Wijl dus Hij, die het beeld was des Vaders en het onsterfelijk Woord, den vorm van den slaaf aannam, en als mensch om onzentwille den dood in zijn lichaam onderging, om op die wijze zich zelf aan zijn Vader voor ons op te dragen door den dood, daarom ook wordt Hij gezegd als mensch om ons en voor ons verheven te zijn. En de reden daarvan is deze : zooals wij allen in Christus gestorven zijn door zijn dood, zoo worden wij in denzelfden Christus verheven, daardoor dat wij uit de dooden opgewekt ten hemel stijgen. »

« En, zooals Hij, die allen heiligt, op zijn beurt tot zijn Vader zegt dat Hij zich voor ons heiligt, niet opdat het Woord heilig worde, maar opdat Hij ons heilige in zich zelf, zoo moet men insgelijks door deze woorden « exaltavit eum » niet verstaan dat Hij verheven wordt, aangezien Hij de allerhoogste is, maar dit is de zin : dat Hij voor ons de rechtvaardigheid werd en wij in Hem verheven werden... »

« Indien dus de Zoon de rechtvaardigheid is, dan heeft Hij geen verheffing noodig, doch wij zijn het, die in de rechtvaardigheid verheven worden, welke Hij is. »[1])

---

1) Ἐπεὶ οὖν εἰκὼν ὢν τοῦ πατρὸς, καὶ ἀθάνατος ὢν ὁ Λόγος, ἔλαβε τὴν τοῦ δούλου μορφὴν, καὶ ὑπέμεινε δι' ἡμᾶς ὡς ἄνθρωπος ἐν τῇ ἑαυτοῦ σαρκὶ τὸν Θάνατον, ἵν' οὕτως ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν διὰ τοῦ Θανάτου προσενέγκῃ τῷ Πατρί· διὰ τοῦτο καὶ ὡς ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν λέγεται ὑπερυψοῦσθαι, ἵν' ὥσπερ τῷ Θανάτῳ αὐτοῦ πάντες ἡμεῖς ἀπεθάνομεν ἐν Χριστῷ, οὕτως, ἐν αὐτῷ τῷ Χριστῷ πάλιν

Athanasius verklaart in zijn zin den tekst van Joannes, XVII, 18- 19. « Ego misi eos in mundum, et pro eis ego sanctifico meipsum, ut sint et ipsi sanctificati in veritate. »

« Wat hebben die woorden te beteekenen tenzij dit : Ik die des Vaders Woord ben, geef mij zelf, mensch geworden den H. Geest, en in Hem heilig ik mij zelf, mensch geworden, opdat voortaan in mij, die de waarheid ben, allen geheiligd worden. »[1])

Joannes hecht klaarblijkelijk een andere beteekenis aan dit gezegde. Door den dood, dien Hij bereidwillig aanvaardt, maakt Christus zich tot een heiligen persoon, dat wil zeggen, tot een Godgewijde, en Hij doet zulks opdat ook zijn leerlingen « God geheiligden » zouden worden, niet meer door een uiterlijke vormelijkheid, maar in waarheid : door het aanvaarden van Gods woord dat de waarheid is ; want zooals hij zegt in het voorgaande vers, het woord Gods is de waarheid.

Athanasius daarentegen verpersoonlijkt de waarheid en vereenzelvigt ze met den persoon van het Verbum.

ἡμεῖς ὑπερυψωθῶμεν, ἔκ τε τῶν νεκρῶν ἐγειρόμενοι, καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνερχόμενοι... Καὶ ὥσπερ αὐτὸς πάντας ἁγιάζων, λέγει πάλιν τῷ Πατρὶ ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἁγιάζειν, οὐκ ἵνα ἅγιος ὁ Λόγος γένηται, ἀλλ' ἵνα αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ἁγιάσῃ πάντας ἡμᾶς· οὕτως ἄρα καὶ τὸ νῦν λεγόμενον ὑπερύψωσεν αὐτὸν, οὐχ ἵνα αὐτὸς ὑψωθῇ· ὕψιστος γάρ ἐστιν· ἀλλ' ἵνα αὐτὸς μὲν ὑπερ ἡμῶν δικαιοσύνη γένηται, ἡμεῖς δὲ ὑψωθῶμεν ἐν αὐτῷ... Εἰ δὲ δικαιοσύνη ἐστὶν ὁ Υἱὸς, οὐκ ἄρα αὐτὸς ἐστιν ὡς ἐνδεὴς ὑψούμενος, ἀλλ' ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἐν τῇ δικαιοσύνῃ ὑψούμενοι, ἥτις ἐστὶν αὐτός. *C. Arian. I*, 41. P. G. XXVI, 97.

1) Πῶς δὲ τοῦτο λέγει ἢ ὅτι, Ἐγω Λόγος ὢν τοῦ Πατρὸς, αὐτὸς ἐμαυτῷ ἀνθρώπῳ γενομένῳ δίδωμι τὸ Πνεῦμα· καὶ ἐμαυτὸν ἄνθρωπον γενόμενον ἐν τούτῳ ἁγιάζω, ἵνα λοιπὸν ἐν ἐμοὶ ἀληθείᾳ ὄντι (Ὁ δὲ Λόγος ὁ σος ἀλήθειά ἐστιν·) οἱ πάντες ἁγιασθῶσιν ;

C. Arian. I, 46. P. G. XXVI, 108.

Daar we nu allen in het Verbum zijn, en het Verbum zich zelf heiligt, doordat Hij zijn menschheid den H. Geest schenkt, schenkt Hij Hem aan ons allen, die in Hem zijn. In dien zin heiligt Hij ons in zich zelf.

Onze heiliging schrijft hij toe aan onze gemeenschap met zijn menschheid, en niet aan een onmiddellijke instorting van den H. Geest in ons. Dit leiden wij af uit het gezegde dat Christus zich zelf en ons heiligt, doordat Hij zijn menschheid den H. Geest schenkt. Want wilde Hij ons rechtstreeks den H. Geest instorten, dan hoefde Hij Hem daarom niet mede te deelen aan Zijn menschheid. Doch nu de menschheid van Christus één persoon uitmaakt met het Verbum, en wij allen met Jezus' menschheid één lichaam uitmaken, vermag Hij ons allen den H. Geest mede te deelen doordat Hij Hem mededeelt aan Zijn menschheid.

« Niet de Logos, als Logos en als Wijsheid, wordt door den Heiligen Geest gezalfd, maar het aangenomen vleesch wordt in Hem en door Hem gezalfd, opdat de heiliging, zooals ze den mensch Christus gewerd, door Hem ook allen menschen geworden. »[1])

Afgezien van de vraag of Athanasius de ware gedachte van Joannes treft, is het toch duidelijk, dat hij bij het verklaren van Joannes zijn eigen gedachte weergeeft, namelijk dat de menschen geheiligd worden om wille van hun inbegrepenheid in den persoon van den

---

1) οὐκ ἄρα ὁ Λόγος ἐστιν, ἢ Λόγος ἐστὶ καὶ σοφία, ὁ τῷ παρ' αὐτοῦ διδομένῳ Πνεύματι χριόμενος, ἀλλ' ἡ προσληφθεῖσα παρ' αὐτοῦ σάρξ ἐστιν, ἡ ἐν αὐτῷ καὶ παρ' αὐτοῦ χριομένη· ἵνα καὶ ὁ ἁγιασμὸς, ὡς εἰς ἄνθρωπον τὸν Κύριον γινόμενος, εἰς πάντας ἀνθρώπους, γένηται παρ' αυτοῦ. *C. Arian. I*, 47. P. G. XXVI, 103.

Godmensch, en hier wel meer bepaald om wille der eenheid van het menschdom met de menschheid van Christus.

De heilsœkonomie toch is geen andere geworden door de menschwording ; want : « Dien heiligenden Geest, Hem eigen als Logos, deelde Hij mede alvorens mensch te worden evenals Hij door dien Geest allen heiligt nu Hij mensch geworden is. »

Hij zelf gaf Dien ook aan Mozes en aan de 70, en door Hem bad ook David den Vader : neem den H. Geest niet van mij weg. Doch mensch geworden zeide Hij : Ik zal u den H. Geest zenden. En Dien zond Hij ook als waarachtig Woord Gods. »

« Het is dus Christus, die gisteren en vandaag en in alle eeuwen dezelfde en onveranderlijk blijft, die geeft en ontvangt. Hij geeft als Logos en ontvangt als mensch. De Logos maakt dus als Logos geen vooruitgang, want alles heeft Hij en had Hij immer. Maar de menschen zijn het, die in Hem en door Hem een aanleiding hebben om te ontvangen. En daarom worden wij, als Hij heet gezalfd te worden in zijn menschelijke natuur, in Hem gezalfd, als Hij gedoopt wordt, worden wij in Hem gedoopt. »[1])

---

1) Ὥσπερ πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως Λόγος ὢν ἐχορήγει, τοῖς ἁγίοις ὡς ἴδιον τὸ Πνεῦμα, οὕτως καὶ ἄνθρωπος γενόμενος, ἁγιάζει τοὺς πάντας τῷ Πνεύματι, καὶ λέγει τοῖς μαθηταῖς · Λάβετε Πνεῦμα ἅγιον· καὶ Μωϋσεῖ μὲν ἐδίδου καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς Ἑβδομήκοντα · δι' αὐτοῦ τε ηὔχετο Δαβὶδ τῷ Πατρὶ λέγων · Τὸ Πνευμα τὸ ἅγιόν σου μὴ ἀντανέλῃς ἀπ' ἐμοῦ· Καὶ ἄνθρωπος δὲ γενόμενος ἔλεγεν · Ἀποστελῶ ὑμῖν τὸν Παράκλητον, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ ἔπεμψεν ἀψεύδης ὢν ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος. Οὐκοῦν Ἰησους Χριστὸς χθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας μένων ἄτρεπτος, καὶ ὁ αὐτὸς ἐστι διδοὺς καὶ λαμβάνων, διδοὺς μεν ὡς θεοῦ Λόγος, λαμβάνων δὲ ὡς ἄνθρωπος.

Om onzentwille dus vroeg hij de heerlijkheid, en die woorden « ontving, gaf, verhief », zijn aldus bedoeld, dat *wij* ontvangen, dat Hij *ons* schonk, en *wij* in Hem verheven werden, evenals Hij zich ook heiligde, opdat *wij* in Hem geheiligd worden. »[1])

4) Onze deelachtigheid aan den Logos-mensch gaat tot de vergoddelijking toe.

« Hem werd een lichaam geschapen om onzentwille, opdat wij in Hem zouden hernieuwd worden en vergoddelijkt. » [2])

« Het Woord is vleesch geworden om den mensch ontvankelijk te maken voor vergoddelijking. »[3])

« God als Hij was, heeft Hij het vleesch aangenomen, en zijnde in het vleesch, heeft Hij het vleesch goddelijk gemaakt. »[4])

Οὐκ ἄρα ὁ Λόγος ἐστὶν, ἢ Λόγος ἐστὶν, ὁ βελτιούμενος· εἶχε γὰρ πάντα καὶ ἀεὶ ἔχει· ἀλλ' οἱ ἄνθρωποί εἰσιν, οἱ ἀρχὴν ἔχοντες τοῦ λαμβάνειν ἐν αὐτῷ καὶ δι' αὐτοῦ· Αὐτοῦ γὰρ νῦν λεγομένου ἀνθρώπινως χρίεσθαι, ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἐν αὐτῷ χριόμενοι· ἐπειδὴ καὶ βαπτιζομένου αὐτοῦ, ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἐν αὐτῷ βαπτιζόμενοι.

C. Arian. I, 47. P. G. XXVI, 112.

1) Δι' ἡμᾶς ἄρα καὶ δόξαν ᾔτει, καὶ το, ἔλαβε, καὶ τὸ, ἐχαρίσατο, καὶ τὸ, ὑπερύψωσε, λέλεκται· ἵν' ἡμεῖς λάβωμεν, καὶ ἡμῖν χαρίσηται, καὶ ἡμεῖς ὑψωθῶμεν ἐν αὐτῷ, ὥσπερ καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν ἁγιάζει, ἵν' ἡμεῖς ἁγιασθῶμεν ἐν αὐτῷ.

C. Arian. I, 48. P. G. XXVI, 113.

2) ὅτι τὸ κτιστὸν ἐνεδύσατο σῶμα, καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ἔκτισεν αὐτὸν ὁ Θεὸς, εἰς ἡμᾶς τὸ κτιστὸν αὐτῷ καταρτίσας, ὡς γέγραπται, σῶμα, ἵν' ἐν αὐτῷ ἀνακαινισθῆναι καὶ Θεοποιηθῆναι δυνηθῶμεν.

C. Arian. II, 47. P. G. XXVI, 248.

3) Ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἵνα τὸν ἄνθρωπον λεκτικὸν θεότητος ποιήσῃ. *C. Arian. II*, 59. P. G. XXVI, 273.

4) Θεὸς ὢν, προσελάμβανε τὴν σάρκα, καὶ ἐν σαρκὶ ὢν ἐθεοποίει τὴν σάρκα. *C. Arian. III*, 38. P. G. XXVI, 404.

De invloed van de unio hypostatica komt bijzonder sterk tot uitdrukking in de volgende teksten, waarin Athanasius zijn gedachte in krasse nauwkeurigheid te kennen geeft : In zijn lichaam werd Hij het beginsel van onze hernieuwing : Hij hernieuwde ons als wereldschepper ! Hij werd mensch om onze vergoddelijking te bestendigen. De schepping is inderdaad een « actio immanens-transiens », zij brengt geen wezen tot stand, dat zich zelf een wezensbeginsel is ; door haar wordt het leven in den mensch niet bestendigd noch verduurzaamd. Er moest dus een beginsel van bestendigheid bestaan, zoowel voor ons natuurlijk als voor ons bovennatuurlijk leven. Want volgens onze verklaring van Athanasius' systeem werden we reeds in de schepping tot de bovennatuurlijke orde verheven : ons natuurlijk wezen werd ons met het bovennatuurlijke medegegeven, en zelfs in zoo innig een verbinding dat het natuurlijk slechts tot zijn volle recht en uiting komt door de ontwikkeling van het bovennatuurlijke. Het natuurlijk leven werd ons slechts gegeven om het bovennatuurlijke, en het blijft ons bewaard omdat onze bovennatuurlijke bestemming ons behouden blijft. De Godmensch was het oerbeeld, waarop dit leven nagebeeld en geboetseerd werd. Hij is ook degene, die dit leven hernieuwt en herstelt, nu het door de zonde in gevaar wordt gebracht. Hij hernieuwt en herschept ons niet enkel als God, maar ook als mensch : zijn menschheid is medeoorzaak in die hernieuwing op de wijze, die we vroeger hebben beschreven : door zijn menschheid is het namelijk den Logos mogelijk geworden daden te stellen, die ons ten goede kunnen komen en ons aan-

gerekend kunnen worden. Derhalve werd de menschheid opgenomen door den Logos, opdat zij met Hem een werkzaam beginsel uitmake, waarvan het goddelijk leven zou uitgaan over het gansche menschdom... Aangezien de goddelijke natuur onafscheidelijk verbonden is met de menschelijke, is door de menschwording het menschgeworden Woord voor ons een bestendig beginsel geworden van goddelijk leven. In dien zin is de Godmensch een princiep van een nieuwe schepping, waarin de menschheid een steeds wellende bron vindt van telkens hernieuwd natuurlijk en bovennatuurlijk leven.

« Hij nam een echt lichaam aan, en Hij was ook van natuur en in waarheid de goddelijke Logos, en in dat lichaam werd Hij het beginsel onzer herschepping, mensch geschapen om ons en ons dien weg hernieuwende, zooals gezegd is. »[1])

Dit wonderbare uitwerksel is te danken aan de onverbreekbaarheid, waarmede de menschelijke natuur aan den goddelijken persoon verbonden is. Wijl de menschgeworden Logos beginsel is van een nieuwe schepping, zal volgens de theorie van Athanasius het schepsel een trouw afbeeldsel zijn niet meer van den Logos alleen, maar van den Logos vereenigd met de menschheid in één wezen, zoodat de mensch niet meer een louter mensch zal zijn maar een « logoswordende ».[2])

---

1) Ἀλλ' ἔλαβέ γε ἀληθινὴν σάρκα,... καὶ ἐν ἐκείνῃ γέγονεν ἡμῶν ἡ ἀρχὴ τῆς καινῆς κτίσεως, κτίσθεὶς ἄνθρωπος ὑπερ ἡμῶν, καὶ τὴν ὁδὸν ἡμῖν ἐκείνην ἐγκαινίσας, ὥσπερ εἴρηται.

C. Arian. II, 70. P. G. XXVI, 296.

2) ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιούμεθα, οὐκέτι ὡς γηΐνης, ἀλλὰ λοιπὸν λογωθείσης τῆς σαρκὸς διὰ τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον, ὃς δι' ἡμᾶς ἐγένετο σάρξ. *C. Arian. III*, 33. P. G. XXVI, 396.

« Want zoo nam Hij het menschelijk geschapen lichaam aan, dat Hij het als wereldschepper hernieuwde, en het in zijn Persoon vergoddelijkte... Want uit dien hoofde geschiedde die verbintenis, opdat degene die van nature mensch is, verbonden worde met Hem, die is volgens de natuur der Godheid, en opdat duurzaam zij het heil en de vergoddelijking. »[1])

Die vergoddelijking wordt meer bepaald omschreven door het aangenomen zoonschap, dat Christus ons verschaft door ons den H. Geest te doen geworden. Zooals de H. Geest door Hem wordt « gegeest »[2]) zoo worden wij door Hem vergeestelijkt, doordat Hij ons den H. Geest schenkt.

« De menschen worden, als zij den H. Geest ontvangen, door Hem tot zonen gemaakt. »[3])

« Wij ook, wij worden tot zonen gemaakt, niet zooals de zoon in de natuur, maar enkel door de genade. »[4])

Door de instorting van den H. Geest bewerkt Christus in ons de gemeenschap met de Godheid en niet enkel met zijn goddelijken persoon, want daarvoor was het genoeg dat Hij in ons woont, doch Hij wil wonen in

---

1) Οὕτω γὰρ καὶ προσελάβετο τὸ γενητὸν καὶ ἀνθρώπινον σῶμα, ἵνα, τοῦτο ὡς δημιουργὸς ἀνακαινίσας, ἐν ἑαυτῷ Θεοποιήσῃ,...

Διὰ τοῦτο γὰρ τοιαύτη γέγονεν ἡ συναφὴ, ἵνα τῷ κατὰ φύσιν τῆς Θεότητος συνάψῃ τὸν φύσει ἄνθρωπον, καὶ βεβαία γένηται ἡ σωτηρία καὶ ἡ Θεοποίησις αὐτοῦ.

C. Arian. II, 70. P. G. XXVI, 296.

2) Het woord « geesten » is ontleend aan Ruusbroec.

3) οἱ ἄνθρωποι λαμβάνοντες τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ, γίνονται τέκνα δι' αὐτοῦ. *C. Arian. II*, 61. P. G. XXVI, 277.

4) γινόμεθα καὶ ἡμεῖς υἱοὶ, οὐχ ὡς ἐκεῖνος φύσει καὶ ἀληθείᾳ, ἀλλὰ κατὰ χάριν τοῦ καλέσαντος· *C. Arian. III*, 19. P. G. XXVI, 361.

ons, den H. Geest in onze zielen instortend, die ons tevens vereenigt met zich zelf en met den Vader en den Zoon.

« De H. Joannes leert ons hoe wij in God en God in ons kan zijn. Dit zijn de woorden die Joannes schrijft : « Hierin kennen wij dat wij in Hem blijven en Hij in ons, omdat Hij ons van zijn Geest gegeven heeft. »

« Bijgevolg om de genade van den H. Geest, die ons gewerd, zijn wij in Hem en Hij in ons. Wanneer Hij dus, de Geest Gods, in ons is, mogen wij, den Geest hebbende, ons met recht beschouwen als zijnde in God. Op een dergelijke wijze is ook God in ons. Niet dus zooals de Zoon in den Vader is, zijn wij in den Vader. Want de Zoon om in den Vader te zijn, wordt niet deelachtig aan den Geest, maar verleent Hem veeleer aan allen. En zoo verbindt ook de Geest niet het Woord met den Vader, doch de Geest ontvangt zulks veeleer van den Logos. Eindelijk de Zoon is in den Vader als diens eigen Woord en Heerlijkheid, terwijl wij zonder den Geest, vreemd zijn aan de Godheid en ver van Haar, echter dank zij de deelneming aan den Geest worden wij met de Godheid vereenigd. Bijgevolg, niet aan ons is het te danken, dat wij in den Vader zijn, maar aan den H. Geest, die in ons is en in ons blijft, zoolang wij Hem in ons door het geloof bewaren. »[1])

De H. Geest wordt het verbindingslid van den mensch met de drie goddelijke personen.

« Omdat het Woord in den Vader is, en de Geest van

---

1) διδάξει δε πῶς τε ἡμεῖς ἐν τῷ Θεῷ γινόμεθα, καὶ ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν·

Γραφει τοίνυν ὁ Ιωάννης οὕτω λέγων· Ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι εν

het Woord uitgaande door Hem wordt geschonken, verlangt Christus, dat wij den Geest zouden ontvangen. Want Hem hebbende, hebben wij den Geest van den Logos, die in den Vader is, zoodat ook wij één worden door den Geest in het Woord en door Hem met den Vader.»[1])

In die hoogste eenheid van het menschdom in Christus en door Christus in de Godheid wordt het heilswerk volvoerd en voltrokken of liever vindt het zijn volledige uiting.

Die eenheid is het, die Christus van zijn Vader afsmeekt in zijn laatste hoogepriesterlijk gebed.

Het commentaar op het gebed bevat als een kort begrip van Athanasius' leering.

αὐτῷ γινόμεθα, καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν· οὐκοῦν διὰ τὴν δεδομένην ἡμῖν τοῦ Πνεύματος χάριν ἡμεῖς τε ἐν αὐτῷ γινόμεθα, καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν· καὶ ἐπειδὴ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ἐστι, διὰ τούτου γινομένου ἐν ἡμῖν εἰκότως καὶ ἡμεῖς, ἔχοντες τὸ Πνεῦμα, νομιζόμεθα ἐν τῷ Θεῷ γενέσθαι· καὶ οὕτως ἐστὶν ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν. Οὐκ ἄρα ὡς ἔστιν ὁ Υἱὸς ἐν τῷ Πατρὶ, οὕτω καὶ ἡμεῖς γινόμεθα ἐν τῷ Πατρὶ· οὐ γὰρ καὶ ὁ Υἱὸς μετέχων ἐστὶ τοῦ Πνεύματος, ἵνα διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ πατρὶ γένηται· οὐδὲ λαμβάνων ἐστὶ τὸ Πνεῦμα, ἀλλὰ μᾶλλον αὐτὸς τοῖς πᾶσι τοῦτο χορηγεῖ· καὶ οὐ τὸ Πνεῦμα τὸν Λόγον συνάπτει τῷ Πατρὶ, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ Πνεῦμα παρὰ τοῦ Λόγου λαμβάνει. Καὶ ὁ μὲν Υἱὸς ἐν τῷ Πατρὶ ἐστιν, ὡς Λόγος ἴδιος καὶ ἀπαύγασμα αὐτοῦ· ἡμεῖς δὲ χωρὶς μὲν τοῦ Πνεύματος ξένοι καὶ μακράν ἐσμεν τοῦ Θεοῦ· τῇ δὲ τοῦ Πνευματος μετοχῇ συναπτόμεθα τῇ Θεότητι· ὥστε τὸ εἶναι, ἡμᾶς ἐν τῷ Πατρὶ μὴ ἡμέτερον εἶναι, ἀλλὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἐν ἡμῖν ὄντος καὶ ἐν ἡμῖν μένοντος, ἕως αὐτὸ τῇ ὁμολογίᾳ φυλάττομεν ἐν ἡμῖν,

C. Arian. III, 24. P. G. XXVI, 373.

1) Ἐπειδὴ γὰρ ὁ Λόγος ἐστὶν ἐν τῷ Πατρὶ, τὸ δὲ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Λόγου δίδοται, θέλει λαβεῖν ἡμᾶς τὸ Πνεῦμα, ἵνα, ὅτον ἐκεῖνο λάβομεν, τότε ἔχοντες τὸ Πνεῦμα τοῦ Λόγου τοῦ ὄντος ἐν τῷ Πατρὶ, δόξωμεν καὶ ἡμεῖς διὰ τὸ Πνεῦμα ἓν γίνεσθαι ἐν τῷ Λόγῳ, καὶ δι' αὐτοῦ τῷ Πατρὶ. *C. Arian. III*, 25. P. G. XXVI, 377.

« Ik in hen en Gij in mij » opdat zij volmaakt zouden zijn in de eenheid. Door die woorden vraagt Christus iets meer en iets volmaakters dan door de voorgaande (ut sint unum sicut nos unum sumus). Het blijkt immers, dat het Woord in ons geworden is, want Hij heeft ons lichaam aangenomen. En Gij in Mij, Vader, wijl Ik uw Woord ben, en bijgevolg, wijl Gij in Mij als uw Logos zijt, en Ik in hen ben om reden van het lichaam, en wijl door U het menschenheil in Mij voltooid is, daarom vraag Ik, dat ook zij één mogen worden, zoowel voor het lichaam, waardoor zij in Mij zijn, als voor diens volmaking, opdat ook zij volmaakt mogen worden, wijl ze de eenheid daartoe bezitten, en te dien opzichte één geworden zijn. Mogen dan allen, zooals ze allen door Mij gedragen zijn, ook één lichaam worden en één geest en tot den volmaakten mensch geraken. Want aan Hem deelachtig geworden, maken wij maar één lichaam uit, daar we namelijk denzelfden eenigen Heer in ons hebben. »[1])

Het voorwerp van Jezus' hoogepriesterlijk gebed is, naar Athanasius' verklaring, de volmaakte eenheid van het menschdom, bewerkstelligd door Christus.

---

1) Ἐγὼ ἐν αὐτοῖς, καὶ σὺ ἐν ἐμοὶ, ἵνα ὦσι τετελειωμένοι εἰς ἕν. Ἐνταῦθα λοιπὸν μεῖζόν τι καὶ τελειότερον περὶ ἡμῶν ὁ Κύριος αἰτεῖ, δῆλον γὰρ, ὡς ἐν ἡμῖν γέγονεν ὁ Λόγος· τὸ γὰρ ἡμέτερον ἐνεδύσατο σῶμα. Καὶ σὺ δὲ ἐν ἐμοὶ, Πάτερ· σοῦ γὰρ εἰμὶ Λόγος, καὶ ἐπειδὴ σὺ δὲ ἐν ἐμοὶ, ὅτι σοῦ Λόγος εἰμὶ, ἐγὼ δὲ ἐν αὐτοῖς διὰ τὸ σῶμα, καὶ διὰ σὲ τετελείωται ἐν ἐμοὶ τῶν ἀνθρώπων ἡ σωτηρία, ἐρωτῶ ἵνα καὶ αὐτοὶ γένωνται ἕν, κατὰ τὸ ἐν ἐμοὶ σῶμα, καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ τελείωσιν· ἵνα καὶ αὐτοὶ γένωνται τέλειοι, ἔχοντες πρὸς τοῦτο τὴν ἑνότητα, καὶ εἰς αὐτὸ ἓν γενόμενοι· ἵνα, ὡς ἂν πάντες φορεσθέντες παρ' ἐμοῦ, πάντες ὦσιν ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, καὶ εἰς ἄνδρα τέλειον καταντήσωσιν. *C. Arian. III, 22.* P. G. XXVI, 386.

Hij bepaalt die eenheid als hij zegt : κατὰ τὸ ἐν ἐμοὶ σῶμα καὶ κατὰ τὴν αὔτου τελείωσιν.

Hij spreekt dus van de ideëele eenheid, die bestaat om wille van den gemeenschappelijken oorsprong en de inbegrepenheid aller menschen in den Logos. Christus is ook in die gemeenschap getreden door zijn menschwording.

Ook spreekt Hij van de volstrekte menschelijke volmaaktheid, die in Christus belichaamd is.

En hij omschrijft dezelfde bede verder nog met twee aanvullende formuleeringen: ἵνα καὶ αὐτοὶ γένωνται τέλειοι, ἔχοντες πρὸς τοῦτο τὴν ἑνότητα, καὶ εἰς αὐτὸ ἕν γενόμενοι.

De volmaking, die hier bedoeld wordt, is een zedelijke ; zij komt tot stand, door de onderlinge eenheid van het menschdom en Christus. Het menschdom is er van nature toe aangelegd ἔχοντες πρὸς τοῦτο ενότητα en Christus voltrekt ze door zijn vereeniging met de menschelijke natuur : «Daar Christus in hen is om rede van zijn lichaam. » Nu toch moet die eenheid tot hare voleinding komen, καὶ εἰς αὐτὸ ἕν γενόμενοι, willen de menschen tot volmaaktheid geraken : ἵνα καὶ αὐτοὶ γένωνται τέλειοι.

Tot hiertoe uitgedrukt in abstracte bewoordingen, wordt ze thans in stoute beeldspraak omschreven en gekenschetst, en vergeleken met de eenheid, die heerscht tusschen de gedragen vrucht en het dragend organisme : « opdat allen, *als door mij gedragen,* één lichaam en één geest zijn en tot den volgroeiden mensch gedijen. »

En als beweegreden voor zijn bede doet Christus gelden :

1) de eenheid, bestaande tusschen Hem en zijn Vader;

2) de eenheid die er reeds bestaat tusschen Hem en het menschdom;

3) de eenheid die er moet bestaan tusschen Hem en de afzonderlijke menschen, uit hoofde dat Christus de eenige voltrekker is van het heil.

Ten slotte rechtvaardigt Athanasius zijn zeer eigenaardige tekstverklaring door de gedachte, die als de sluitsteen is van zijn systeem over het heil : wij zijn allen aan Hem deelachtig geworden, want met Hem maken wij slechts één lichaam, één menschheid uit, aangezien wij een en denzelfden Heer in ons hebben.

Ziehier beknopt hoe onze vergoddelijking tot stand komt. Daar wij een gemeenschappelijke menschheid met Christus hebben, een menschheid die een deelneming is aan den Logos, hebben wij met hem een ideëele eenheid. Aangezien hij vereenigd is met de Godheid in één persoon, zijn ook wij met de Godheid vereenigd, doch tot hiertoe nog slechts in ideëelen zin en met den Logos alleen. Christus nu, geeft ons van zijn Geest, en deze stort ons en wel ieder van ons (wij bevinden ons dus niet meer in het ideëele, maar in de wereld van tijd en ruimte) iets van zijn Godheid in. De H. Geest woont in ons, en daar Hij de Geest is van de Zoon en de Zoon in den Vader is, zijn wij in persoonlijke aanraking met de drie goddelijke personen. Want wijl de Geest in den Zoon is, en de Zoon in den Vader, zijn ook de Zoon en de Vader in ons, wanneer de Geest in ons is.

VII

EENIGE METAPHYSISCHE AANTEEKENINGEN OVER ONZE DEELNAME AAN DEN LOGOS-HEILAND.

Het heil gewordt ons door deelneming aan het menschgeworden Woord. Doch omtrent den persoon van den Godmensch rijzen er twee vragen, wier oplossing als de toetsteen zal zijn van geheel het Athanasiaansch systeem. En deze vragen zijn :

1) Is deze deelnemingstheorie ook niet toepasselijk op de menschheid van Christus, en waarin mag wel die participatie verschillen van de « unio hypostatica ».

2) Hoe is bij de vereeniging van de Godheid en de menschheid in Christus geheel de menschheid betrokken, of hoe is de menschheid in den Godmensch inbegrepen.

Indien wij daarop een passend antwoord kunnen vinden in de lijn van Athanasius' systeem, dan is het daardoor van zelf gerechtvaardigd; verstrekt hij daaromtrent geen gegevens of zijn die gegevens onvereenigbaar, dan zal het blijken dat zijn opvatting onvoldoende is, en zijn systeem onsamenhangend, en derhalve wankelend en ontoereikend.

Willen we met de verschillende bestanddeelen, die verspreid liggen in zijne werken een theorie opbouwen, die hij naar alle gissing huldigde, al was het dan ook maar onbewust, dan dienen wij ons eerst af te vragen,

welk verband er moet gelegen hebben in zijn geest tusschen de hypostastische vereeniging der twee naturen, en de deelneming van Christus' menschheid aan het Verbum.

Christus is een schepsel, hij heeft een menschelijke natuur in haar grondeigenschappen in geenerlei wijze verschillend van de onze.

« Hij hongert, weent, vermoeit zich, alles menschelijke aandoeningen en ellenden. »[1])

« De Zoon des Vaders, met het vleesch vereenigd, is vleesch geworden, volmaakt mensch. »[2])

Als schepsel is Hij een afglans, een afbeeldsel van den Logos, zooals alle schepselen.

« Dit vleesch verwekt Christus van nature onzondig, om te betuigen dat de Schepper niet de oorzaak is der zonde, en Hij herstelde het naar de oorspronkelijke vorming der eigen natuur, opdat Hij het toonbeeld zou zijn der onzondigheid. »[3])

Deze tekst vordert uitleg.

Christus wil het toonbeeld zijn van onzondigheid. Derhalve herstelt Hij den mensch naar een oerbeeld. Welk is dit oerbeeld ? Is het de menschelijke natuur van Adam waarvan er sprake is in den vorigen zin ?

---

1) Οὐκοῦν καὶ ὅταν λέγηται πεινᾶν, καὶ διψᾷν. καὶ κάμνειν, καὶ μὴ εἰδέναι, καὶ καθεύδειν, καὶ κλαίειν, καὶ αἰτεῖν, καὶ φεύγειν, καὶ γεννᾶσθαι, καὶ παραιτεῖσναι τὸ ποτήριον, καὶ ἁπλῶς πάντα τὰ τῆς σαρκὸς... cfr. *C. Arianos, III*, 34. P. G. XXVI, 396.

2) Καὶ διὰ τοῦτο ὁ Λόγος καὶ Υἱὸς τοῦ Πατρὸς ἑνωθεὶς σαρκὰ γέγονε σὰρξ, ἄνθρωπος τέλειος,...
De Incarn. et contra Arian. 8. P. G. XXVI, 996.

3) Ταύτην ἀνίστησι κατὰ φύσιν ἀναμάρτητον, ἵνα δεῖξῃ τὸν Δημιουργὸν ἀναίτιον τῆς ἁμαρτίας, καὶ κατὰ τὴν ἀρχέτυπον πλάσιν τῆς ἰδίας φύσεως κατεστήσατο· ἵνα αὐτὸς ᾖ τῆς ἀναμαρτησίας ἡ ἐπίδειξις.
C. Apoll. I, 7, P. G. XXVI, 1104.

Neen, want Adam was wel peccati expers, doch niet van nature. cfr. loc. cit. Daarentegen verwekt Christus een menschheid die natura impeccabilis zou wezen. Doch wat mag de Kerkvader dan wel bedoeld hebben met "ἀρχέτυπος πλάσις τῆς ἰδίας φύσεως?

Is dan de menschelijke natuur van Christus het oerbeeld ?

Ziehier wat voor zin men dan zou krijgen : Christus zou het voorbeeld willen zijn van onzondigheid. Te dien einde herstelt hij den mensch naar de oerbeeldige vorming van zijn eigen menschelijke natuur. Nu toch is de menschelijke natuur van Christus daarom onzondig, omdat zij bestaat door den Logos. En in die vereeniging met den Logos wil hij ook tegen Apollinaris het bewijs vinden, dat Christus ons werkelijk heeft zalig gemaakt. Want daarin bestaat juist de weldaad zijner menschwording dat Hij den val van Adam herstelt naar het oerbeeld, dat Hij zelf is in zijn menschworden. Dit herstel is reëel omdat zijn menschheid reëel is. Doch zijn menschheid is ook een oerbeeld, waarnaar de menschheid niet alleen zou hersteld maar ook zou geschapen worden. Want het herstel was reeds in de schepping beraamd, doordat de mensch geschapen werd op het oerbeeld van den mensch te worden Logos. Doch de menschheid Christi kon maar oerbeeld zijn als idee, zoolang ze nog niet anders bestond. Dit oerbeeld kan dus niet zijn de reëele maar de ideëele menschelijke natuur van Christus zelf ; de Idee der menschheid Christi die in den Logos is. Hij herstelt dus de menschheid volgens het goddelijk oerbeeld, dat in zijn eigen geschapen menschheid werd veruiterlijkt. In dien

tekst vinden wij bijgevolg wel een aanduiding dat Athanasius de menschelijke natuur van Christus opvatte als geboetseerd naar haar eigen Idee, die in den Logos thuis hoort. Die opvatting strookt overigens met zijn theorie over de schepping. Al het geschapene is een afbeeldsel van den Logos, dus ook de menschheid van Christus. Deze komt dus slechts tot het bestaan door de deelname. Anderszins komt haar werkelijk bestaan van de vereeniging met het Verbum. 't Is derhalve door de menschwording zelf, den actus incarnationis, dat de menschelijke natuur van Christus geschapen wordt. De Incarnatio is dus tevens de schepping van de menschelijke natuur en haar vereeniging met den goddelijken Persoon. En daar die schepping een voortdurende is, zoo is ook de Incarnatio een voortdurende. Christus' menschheid wordt voortdurend in het bestaan geroepen door de deelachtigheid aan den Logos, en daarom is Hij voortdurend zich incarneerend. Doch hierin ligt ook het groote verschil met ons. Ons geschapen zijn is een deelneming aan de Idee, maar die deelneming is begrensd omdat onze zijnsakte beperkt is, en onze zijnsakte is beperkt omdat wij eenlingen zijn, en wij zijn eenlingen omdat ook onze zijnsakte een deelneming is, want deelneming zegt slechts beperking, wijl het oorspronkelijke zijn niet als zoodanig kan overgaan in het deelnemende, anders was er identiteit, geen deelneming. Indien het oorspronkelijke zijn, tale quale, overging op het deelhebbende, dan ware het geen ander meer, maar zich zelf, dus was er geen overgave noch uitgave, maar het bleef in zich.

Christus' menschheid is ook een geschapen menschheid ; zij is dus ook een deelneming aan de Idee, doch deze deelneming is onbegrensd omdat haar zijnsakte onbegrensd is.[1])

En dit weten wij en mogen wij vaststellen om reden van het dogma dat er slechts één Persoon is in den Godmensch. Was de zijnsakte beperkt of geschapen dan was de menschheid van Christus ook een persoon.[2])

---

1) Het begrip van zijnsakte en wezen, en de onderscheiding van beide ligt niet in de lijn van het Platonisme.

Daardoor dat een wezen deelachtig wordt aan de Idee of het Verbum, is het wat het is; doch zooals het is, is zijn bestaan voortdurend in wording. Aristoteles daarentegen en zijn volgelingen gaan uit van de ontleding van het bestaande wezen, dat gedurig in wording is, en bijgevolg moet opgevat worden als bestaande uit wezensmogelijkheid en wezenswerkelijkheid, potentia et actus, en wijl er tusschen beide noodzakelijk verschil bestaat, zoo wordt ook de actus essendi opgevat als onderscheiden van het wezen, en zoo komt men ook tot de onderscheiding van al wat het wezen verder bepaalt en bestemt. De philosophie van Aristoteles is die der onderscheiding en der ontleding, die van Plato is die van de eenheid en de wording

2) Van het persoonsbegrip, dat bij ons een scherp omgelijnde beteekenis heeft zijn er bij Athanasius nauwelijks sporen te vinden. En dit is ook te verwachten. In het platonisme is het deelnemingsbegrip de hoeksteen van het systeem, en de deelneming is begrip, waarin en de scheppende handeling Gods en de wezensbestemming van het schepsel in levenseenheid vergroeid zijn. Het is tegenstrijdig met den geest van zulk een unifieerende philosophie de begrippen in hun denkbestanddeelen te gaan ontleden. En zelfs wanneer Athanasius door de Drievuldigheidsleer er toe genoodzaakt wordt « drie in een » uit te spreken, dan nog vindt hij het woord persoon niet.

En nogmaals, dit is geen wonder.

Het deelnemingsbegrip is in den grond een zijnsbepaling ; om echter tot het begrip « persoon » te komen, moest men uitgaan van een wezenheidsbepaling zooals het begrip : natuur, substantia, subjectum logicae praedicationis. Doch al die denkbeelden lagen buiten den groei

Doch de menschheid van Christus bestaat door den zijnsakt van den Logos, en deze is geen deelhebbend zijn maar het oneindige zijn zelf. Wijl de zijnsakt oneindig is, is ook de deelneming aan de Idee een onbeperkte, want haar begrenzing kan slechts een gevolg zijn van haar beperkten zijnsakt. De menschheid van Christus is dus de deelname aan de Idee als zoodanig. De menschheid van Christus is derhalve een geschapene omdat zij veruiterlijkt is ; zij is de Idee die getreden is buiten den Logos. Doch hierin nu ligt juist

---

en het bestek van een « participatie » theorie. Deze immers is een synthetiseerende, terwijl toch de persoonlijkheid een uitkomst is der analyse. Om dan die bepaling van het « voor zich zijn », het kenmerk van de drie wezens der Drievuldigheid weer te geven, zal Athanasius zijn toevlucht nemen tot een zijnsbepaling.

Dit zal blijken uit een vergelijking van de termen door Athanasius gebruikt : Hij spreekt van οὐσία, ὑπόστασις, φύσις. Φύσις beteekent niet hetgeen wij thans « natura » noemen, dat wil zeggen een principium operationis, maar duidt veeleer op hetgeen een wezen is vanwege zijn oorsprong : id quod res nata est esse. Het zijn niet «de hoedanigheden, die een wezen moet hebben om te zijn wat het is, maar veeleer de hoedanigheden, die het heeft vanwege zijn oorsprongbeginsel. Derhalve wordt het woord φύσις gebruikt om aan te duiden het complex innerlijke hoedanigheden, dat een wezen heeft doordat het is, eenvoudig weg.

Het begrip « οὐσία » daarentegen is gevormd door vergelijking van een wezensgraad met een ander, het is de volmaaktheidsgraad in de lijn van het wezen, afgezien, abstractione facta van het al of niet in werkelijkheid bestaan.

De ὑπόστασις eindelijk is de subsistentia of het in werkelijkheid bestaan van dien volmaaktheidsgraad.

't Is hetgeen Athanasius met eigen woorden zegt, Epist. ad, episc. c. 4 Ἡ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ, καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαινόμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν. De ὑπόστασις is de οὐσία en heeft geen andere bijbeteekenis dan het bestaan zelf.

Men vindt nergens dat er drie οὐσίαι zijn in de Godheid, maar men mag zeggen dat er drie ὑποστάσεις zijn, of ook dat er slechts één

het mysterie, dat zij, veruiterlijkt zijnde, toch met den Logos vereenigd blijft in éénen zijnsakt. Zijn deelneming ligt enkel op het gebied van het wezen, niet van het zijn, het deelnemende is slechts een φύσις geen ὑποστάσις, geen ὄν. Doch daar het « zijn » oneindig blijft, moet ook het wezen een zekere oneindigheid hebben. Deze oneindigheid komt haar van het « zijn » en zal daarin bestaan dat heel de volmaaktheid der Idee ook veruiterlijkt, geactueerd is. Christus is dus een oneindig volmaakt mensch. Hieronder mag men niet

---

is, als daarmede maar bedoeld wordt één zijnde, dat in drie bestaat. Want als men het woord ὑπόστασις op de Godheid toepast, wil men zeggen dat de οὐσία werkelijk bestaande is, zonder er uitdrukkelijk bij te voegen dat ze bestaande is in drie.

Tusschen φύσις en οὐσία bestaat dit verschil dat φύσις een absoluten wezensgraad uitdrukt, doch in betrekking met zijn oorsprong, οὐσία zegt daarentegen een wezensgraad in betrekking met andere. Athanasius zegt nooit dat Christus in zijn menschheid ὁμοούσιος is met ons, omdat de οὐσία van Christus als mensch, bestaande is door de Godheid, en als bestaande door de Godheid heeft zij een werkelijken zijnsakt, die den onzen oneindig overtreft. Dat Athanasius het woord οὐσία zou gebruikt hebben in den zin van persoon, zooals Atzberger beweert, schijnt mij onjuist.

In expos. fidei, 2. Οὔτε γὰρ υἱοπάτορα φρονοῦμεν, ὡς οἱ Σαβέλλιοι λέγοντες μονοούσιον καὶ οὐκ ὁμοούσιον, καὶ ἐν τούτῳ ἀναιροῦντες τὸ εἶναι Υἱόν. μονοούσιον beteekent hier een van wezen met den Vader ; wij zouden zeggen eenzelvig met den Vader, alsof er geen enkel onderscheid bestond tusschen Vader en Zoon. Zoo toch leerden de Sabellianen : de Vader en de Zoon verschillen enkel van naam.

De οὐσία beteekent hier het wezen, zooals het in werkelijkheid bestaat. Dientengevolge is de οὐσία, die in werkelijkheid bestaat, een persoon ; maar het is niet door het woord aangeduid.

Tegenover ὑπόστασις staat φύσις geheel verschillend. De φύσις is de innerlijke wezensinhoud, zooals hij bepaald is door een innerlijk of uiterlijk oorsprongsbeginsel.

φύσις duidt iets wordends aan : de beweging van het worden naar de οὐσία, het is een dynamisch begrip. ὑπόστασις duidt het zijnde

verstaan, dat Christus een volmaaktheid bezit, die niet overtroffen kan worden ; immers als kind is hij minder volmaakt mensch dan als man ; doch Christus verwezenlijkt voortdurend op een volmaakte wijze de Idee zijner menschheid. Daar de mensch door zijn essentie een volmaakbaar wezen is, is zijne Idee eene steeds groeiende volmaaktheid bevattend. De Idee is immers geen star begrip van onveranderlijk wezen, maar de vruchtbare bron van steeds groeiende mogelijke wezensdeelneming. Geen enkel parcitipans heeft het

---

aan : de rust in het zijn, het is een statisch begrip. Men kan een hypostasis beschouwen naar de φύσις, die zij bezit, maar een φύσις ligt eigenlijk geheel en al buiten de lijn van de ὑπόστασις, in dien zin dat de φύσις wel iets kan worden dat de hoedanigheid van ὑπόστασις in zich zal hebben, doch als φύσις is zij nooit of nimmer een ὑπόστασις.

De ὑπόστασις duidt een volkomen voltooid wezen aan : καθ' ὑπόστασιν δέ τὴν ἴδιαν τελειοτήτα ἐκδεικνυμένον C. Apoll. 1, 12. Wanneer men iets als ὑπόστασις beschouwt, toont het zijn eigen afzijn.

Anderzijds zegt Athanasius, zooals we hierboven aanstippen, dat ὑπόστασις aan het begrip van οὐσία niet anders toevoegt dan het « bestaan » zelf.

Is het nu geoorloofd die twee kenmerken bijeen te brengen en gelijk te stellen. Athanasius heeft het niet uitdrukkelijk gedaan; hij schreef ook geen metaphysische verhandeling over de Incarnatio, doch schijnt het mij geoorloofd verspreide denkbeelden uit zijn werk uit te lichten, ze ineen te voegen en aldus zijn gedacht weer op te bouwen.

Daarnaar zou dan de wezensvoleinding, waarin de ὑπόστασις bestaat, juist liggen in den zijnsakt zelf.

Toch blijve men steeds bedenken : «ὑπόστασις» is nog geen persoonsbegrip ; het formeele persoonsbsgrip is bij den H. Athanasius niet te vinden. Hij kent al de elementen, doch hij is er nog niet in geslaagd — als eenheid — ze onder een begrip en onder een woord te brengen.

Want het persoonsbegrip zegt : suppositum rationale. Suppositum est ens indivisum in se, divisum ab omni alio en ten laatste zegt persoon ook subjectum attributionis.Het rationeele wordt nooit vermeld, doch genoegzaam verondersteld, wijl het altijd gaat over het Verbum.

bestaan tenzij door de tegenwoordigheid van de Idee, doch het bestaan van de Idee en van het deelnemende blijven onderscheiden en elkaar extrinsiek. In den Godmensch echter is de zijnsakt van de Idee in de menschheid als haar bestaansvorm.

De menschheid van Christus is dus de Idee op een eindige, dit is deelnemende, en tevens oneindige, dit is volmaakt deelnemende wijze verwezenlijkt en de Logos is ook het eindige, maar op oneindige wijze, dat wil zeggen dat Hij elk oogenblik de altijd stijgende wezensuitgave der Idee verwezenlijkt. In den Godmensch is de menschheid van Christus God op een menschelijke wijze - dat wil zeggen dat ze haar wezensgehalte van afbeeldsel Gods op elk oogenblik volmaakt verwezenlijkt, dat de Idee « menschheid » die voor de Incarnatio een goddelijk bestaan had in den Logos, na de Incarnatio een menschelijk bestaan krijgt in tijd en ruimte, in dien zin dat ze de veruiterlijkte idee is, en toch bestaat ze slechts door het oneindige zijn van den

---

Het indivisum in se, et divisum ab omni alio ligt ook voldoende uitgesproken in de wezensvoleinding en den zijnsakt der ὑπόστασις, waarvan Athanasius gewag maakt.

Dat het Verbum subjectum attributionis is, en wel afzonderlijk in de Godheid, zooals ook als Godmensch, is door ontelbare texten te bewijzen.

Daaruit mogen wij besluiten dat Athanasius zooniet een onderscheiden noch klaar, ten minste een juist begrip had van de persoonlijkheid.

Ja zelfs, en misschien is deze bewering stout, uit de voorhanden gegevens kunnen wij eenigzins opmaken en gissen, dat, had hij over het begrip gephilosopheerd, hij zooals later de H. Thomas de formeele actus der persoonlijkheid zou gesteld hebben in het « zijn » : ὑπόστασις οὐδὲν ἄλλο σημαινόμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν.

Logos, zoodat ook mag gezegd worden dat de mensch is op oneindige wijze.

Toen wij zeiden dat de menschheid in den Godmensch de volmaaktheid bezit van haar Idee, werd daarmee niet bedoeld, dat zij de Idee eenvoudig in haar breedte en diepte en wijdte volledig belichaamt, want de afglans kan nooit identisch zijn met de lichtbron, en aangezien het oerbeeld oneindig is, kan het eindelooze malen afgebeeld worden.

Doch het Goddelijk bestaan, waardoor zij bestaat, moet in haar een volmaaktheid veronderstellen of haar tot een volmaaktheid verheffen, die al het andere geschapene overtreft. Alhoewel wij het begrip der hypostatische vereeniging onmogelijk kunnen doorgronden, schijnt het toch geoorloofd te zeggen dat om haar de menschheid van Christus reëel is op een ideëele wijze. Zij is immers deelhebbend aan de Idee op zulk een wijze dat haar reëel bestaan eenzelvig is met het goddelijk bestaan of de Idee zelf. Nu toch is de Idee het ware zijn, zooals we vroeger vernamen, het deelhebbende daarentegen is slechts een verminderd zijn. De menschheid van Christus is dus tevens beperkt en oneindig ; doch daar de oneindige zijnsakt haar niet eigen is, ligt daarin geen tegenstrijdigheid, want al is ze beperkt en oneindig door een en denzelfden zijnsakt toch is ze het niet sub eodem respectu. Op zich zelf immers heeft ze geen zijnsakt, is ze dus niets. Haar realiteit komt tot stand door een zijnsakt, die oneindig is, doch die buiten haar ligt. Zij is niet eenzelvig met hem, ze is slechts door hem. In de andere geschapen wezens wordt de zijnsakt begrensd door hun

wezen, hier echter is de zijnsakt oneindig en verleent aan het wezen al het bestaan, waarvoor het vatbaar is, dat is de volstrekte volmaaktheid. Volgens deze heilstheorie past het dat de Logos zich verbond met een volmaakte menschelijke natuur, daar deze alleen een toonbeeld kon zijn voor onze schepping en voor onze heiliging. Uit dien hoofde zou dan de meervoudige menschwording uitgesloten zijn, alhoewel het metaphysisch niet ondenbaar schijnt dat de Logos zich persoonlijk verbindt met andere menschennaturen, aangezien het oneindige alles kan zijn op oneindige wijze, zonder dat zijn oneindigheid uitgeput is. Wel zouden er aldus meerdere volstrekt volmaakte menschelijke naturen tot stand komen ; doch die volmaaktheid zou toch steeds een geschapene zijn, en niets dan een deelneming aan den Logos, en het is niet goed in te zien hoe de deelneming de menigvuldigheid der deelhebbenden zou uitsluiten.

Het ligt niet in mijn bedoeling de strijdvraag der mogelijkheid van een meervoudige menschwording te beslissen, het komt er enkel op aan de gevolgtrekkingen uit Athanasius' theorie zoo juist en zoo scherp mogelijk af te leiden.

De menschheid van Christus weerspiegelt dus op een volmaakte wijze de Idee « menschheid » die in den Logos is, omdat zij zelf ook door den Logos is.

Van dien kant lijdt dus Athanasius' theorie geen schipbreuk.

Ook niet vanwege onze deelachtigheid aan den Godmensch.

Want het is juist omdat de menschheid van Chris-

tus zooals de onze een deelneming is aan dezelfde Idee, dat wij met haar in gemeenschap staan, dat wij met haar een en hetzelfde ideëel bestaan, een ideëele eenheid hebben. Want de geschapen menschen hebben slechts hun zijnsakt door het Verbum en hun waar ideëel wezen in het Verbum, in den zijnsakt die het Verbum is.

Doch hierin ligt nu de goddelijk wijze beschikking. De zijnsakt van ons en Christus' ideëel wezen, is ook de zijnsakt van Christus' geschapen wezen. Christus is dus in werkelijkheid Degene, die ons ideaal wezen is, of met andere woorden, wij bestaan ideëel in Dengene, waarin Christus' menschheid haar reëel bestaan heeft.

Agere sequitur esse, wij handelen dus ideëel, wanneer Christus in tijd en ruimte handelt. Door middel van de menschheid van Christus, handelt het Verbum voor geheel het menschdom.

Waar wij nog geen persoonlijkheid hebben, daar is Hij een persoon : het wezen, waarvan wij onze persoonlijkheid ontleenen maakt rechtstreeks zijn persoonlijkheid uit.

Hij is persoon door datgene, waardoor wij universeel zijn, en derhalve handelen wij als universeel wezen, wanneer Hij handelt als persoon.

Hij is dus niet onze plaatsvervanger in rechterlijken zin, en als door een willekeurige toekenning van zijn daden aan het menschdom, maar Hij is zulks uit den aard van zijn godmenschelijk wezen zelf.

Derhalve zal Hij al de wederwaardigheden van het menschelijk leven, tot den dood toe doorstaan, want in alles moet Hij onze plaatsvervanger zijn, in alles moeten wij aan Hem deelhebben, in alles moeten wij

geheiligd worden. Daarom is de menschwording een voortdurende tot in het laatste vrijwillige afsterven toe.

Wanneer aldus het Verbum lijdt en sterft in zijn menschheid, zijn alle menschen in die menschelijke werkzaamheid ideëel inbegrepen, niet rechtstreeks door de menschheid, maar rechtstreeks door het Verbum. En toch lijden en sterven zij niet in het Verbum, alsof het Verbum in zich zou lijden, maar omdat hun menschheid ideëel inbegrepen is in het Verbum, en het Verbum reëel lijdt en sterft in zijn menschheid. Het verbindingslid tusschen de menschheid van Christus en de andere menschen is dus niet de menschheid, maar het Verbum.

Dank zij zijn goddelijke Persoonlijkheid, kan Christus aller redder zijn ; dank zij zijn menschelijke natuur, is Hij de redder geworden van het menschdom. Het is omdat onze menschelijke natuur met die van Christus in den persoon van den Logos inbegrepen zijn en hun waar wezen hebben, dat de daden van den persoonlijken Godmensch ons als onze daden kunnen aangerekend worden, door een zedelijke deelneming, omdat wij aan Hem het wezen verschuldigd zijn door ontologische deelneming. Alhoewel onze persoonlijkheid ook een deelneming is aan den persoon van het Verbum, zijn we niet eerst als persoon in het Verbum, maar als natuur ; door onze concrete persoonlijkheid zijn we juist van het Verbum onderscheiden. 't Is dan ook de menschelijke natuur, die geheiligd, gelouterd en gered wordt, en niet eerst de persoon. De personen moeten zich redden als zoodanig, dat wil zeggen, door de ideëele deelachtigheid hunner natuur werkelijk of reëel te maken.

Hierin ook is Christus hun een toonbeeld, want in zijn menschelijke natuur verwezenlijkt Hij ten volle de Idee der menschheid, en nog wel de Idee der geredde of vergoddelijkte menschheid, want *Hij is Godmensch :* zijn menschelijke wil bekrachtigt en bevestigt gestadig de overeenstemming van het menschelijke met het goddelijke, van het geschapene met het ongeschapen Woord, van het werkelijke met het Ideaal. Dat is een nieuw uitzicht van het heil.

Zooals blijkt uit het voorgaande, was zulk een opvatting van de zaligmaking alleen mogelijk met de platoniseerende leer der deelneming als grondslag. Volgens deze immers is de menschheid ingeschapen in den Logos, en kon de Logos om wille van zijn natuurgemeenschap met ons en van onze inbegrepenheid in Hem ons aller plaatsvervanger zijn. Zoolang het Neo-Platonisme zijn invloed deed gelden op de theologische denkbeelden, bleef het begrip der schepping de kenteekens dragen der deelnemingstheorie ; bij de groote scholastieken, zooals Thomas van Aquino, zijn ze duidelijk te bemerken ; doch de ontaarding van het aristotelisch-thomistisch wijsgeerig stelsel deed ook het scheppingsbegrip er van afwijken, zoodat de mensch nog wel geschapen is naar het oerbeeld van den Logos en door Hem doch niet in Hem. — Er bestaat nog wel een zekere gelijkvormigheid tusschen de zijnswijze van den Schepper en die van het schepsel, doch beiden zijnsakten liggen zoodanig uit elkander, dat ze slechts samengevoegd blijven door een scheppingswerkzaamheid, die wel het schepsel treft tot in zijn innerlijkste wezen, doch tevens dit wezen geheel en al afzondert van

het scheppende zijn. Had het Aristotelisme daaraan schuld ? Zeker is dat de Aristotelische wijsbegeerte aan de zinnelijke dingen waarachtig zijn wilde toekennen, en ze niet zooals Plato louter tot afspiegelingen van het hooger waarachtig zijnde vervluchtigen. [1]) Dit waarachtig zijn staat dus in zekere mate tegenover het zijn van God, het afbeeldend zijn in Plato's leer is in geheel zijn omvang en zijn diepte niet enkel afhankelijk maar relatief tegenover het oneindige zijnde. Wijl in de aristotelische leer de vorm het wezen inwoont, heeft het schepsel een wezen in zich. Ging men dien vorm te zeer afzonderen van het transcendente, dan was men de dwaling nabij. Bij Plato daarentegen blijft de idee transcendent, en daar het ware zijnde de Idee is, heeft het schepsel geen eigenlijk wezen in zich, tenzij zijn beeldzijn.[2]) dat wil zeggen, iets betrekkelijks. Doch wijl het iets betrekkelijks is, kan het niet als bestaand gedacht worden, tenzij door het absolute en in het absolute, want in het absolute alleen heeft het zijn waar bestaan. 't Is juist die diepere innigere inbegrepenheid van het schepsel in den Schepper, die de platoniseerende kerkvaders, tot hun metaphysische opvatting van de zaligmaking bracht, en de meer afzonderende scheppingsopvatting der laat-Scholastische Katholieke theologanten, die hen de metaphysische heilsverklaring deed opgeven. En inder-

---

1) Eisler : *Geschichte des Idealismus.* § 36, 4 en 5.

2) Dit beeldzijn is ook een werkelijk wezen, en derhalve vermijdt het Aristotelisch thomisme het idealisme, en vervalt ook niet in het sensualisme, dat het schepsel zoowat als een klein « absolutum » stelt tegenover God.

daad, het wezen en de wezensakt van den schepper kan het wezen van het schepsel wel « eminenter » in zich bevatten doch in zoover dit een afzonderlijk bestaan heeft, is het in Hem niet inbegrepen, wijl het juist als afgezonderd van Hem wordt opgevat. Voor de Platonici en de groote Scholastische leeraars daarentegen heeft het afbeeldende schepsel geen afzonderlijk, geen gescheiden maar slechts een verschillend, een onderscheiden bestaan.

VIII

HET HERSTEL VAN HET HEIL OF DE VERGODDELIJKING DOOR DE KENNIS VAN DEN GOD-MENSCH.

Door de zonde had de mensch zich afgewend van de beschouwing Gods, en door zich te vervreemden van Gods beschouwing was de mensch zedelijk altijd slechter geworden, en was hij langzamerhand altijd erger gaan falen en dwalen. Door de zonde verloor dus de mensch de kennis van God, de hoogere bovennatuurlijke kennis eerst en vooral, welke hij bezat dank zij de χάρις κατ' εἰκόνα, maar tevens ging hij zelfs de gewone kennis missen, welke hij hebben kon als beeld Gods. Nu is echter, zooals we vroeger gezien hebben, de kennis van God bron van deugd.

Want het is een opmerkenswaardig feit dat Athanasius de zedelijkheid van den mensch afhankelijk stelt niet alleen van het vrije streefvermogen, maar tevens van het kenvermogen. Het vooropgezette of veronderstelde beginsel, dat onuitgedrukt ten gronde ligt aan zulk een opvatting, luidt aldus : de mensch is of wordt niet enkel, zooals wij zouden zeggen, hetgeen hij wil, maat hetgeen hij vrijelijk tot object neemt van zijn kenvermogen. Bij de oude grieksche denkers was het een vrij algemeen aangenomen beginsel, dat men slechts kennen kan hetgeen men is, en dat men om iets te kennen, gelijk moet worden aan het voorwerp der

kennis. Hier vinden we nu dit beginsel doorgevoerd ook op zedelijk gebied. In den grond is deze opvatting niet verschillend van de onze, want om iets te willen moet men het kennen en het steeds voor oogen houden, en hoe beter men het kent, hoe heviger men het zal begeeren, en hoe heviger men het begeert hoe inniger men het zal trachten te kennen, zoodanig dat men zich met het voorwerp van zijn zielsvermogen zal trachten te vereenzelvigen. — Het verschilligt vooral in den minderen of meerderen graad van ontwikkeling van het philosophisch systeem, waaruit zulk een ziens-wijze is afgeleid.

Volgens Plato is het voorwerp van het kenvermogen, zooals voor ons, het zijnde, doch het ware zijnde is voor hem het goede, hij vereenzelvigt dus direct het voorwerp van het kenvermogen met dat van het streefvermogen. De werkzaamheid der twee vermogens is dan ook versmolten en loopt ineen, want om het goede te kennen, moet men het beminnen, men gaat ter waarheid, namelijk tot het goede niet met het verstand alleen, maar σὺν ὅλῃ τῇ ψύχῃ met geheel zijn ziel. De menschelijke vermogens worden tot eenheid gebracht in den kenakt. Zooals in de Thomistisch-Aristotelische leer het kenvermogen en het gekende voorwerp in den kenakt tot verstandelijke eenheid samensmelten, om verder door den drang van het streefvermogen op te stijgen naar de kennis per modum naturæ, zoo worden in de Platonische theorie kenvermogen en streefvermogen met het gekende en nagestreefde voorwerp tot levenseenheid. Behalve de abstrakte kennis, die ons het voorwerp verschaft door een begrip, dat meer een

substitutie is van het gekende, is er een levende kennis, die ons in levende aanraking brengt met het gekende zelf, dat in ons tegenwoordig is door zijn idee ; want volgens de Neoplatonici bestaat de idee van al wat wezen heeft, de λόγος zelf is ons tegenwoordig. Buiten de abstrakte kennis bestaat er dus een mystische intuitieve kennis. Neo-Platonisme is idealisme en mysticisme, want het ware zijn is de idee. In zijn idee, in den λόγος heeft de mensch ook zijn ware zijn, nu is hij slechts een afbeeldsel van zijn idee, hij is er een deelneming van, en dit in zijn geest vooral ; in den kenakt verinnigt hij die deelneming, en brengt hij zich zelf tot hooger werkelijkheid, hij verwezenlijkt zich zelf telkens meer ; hij wordt steeds meer wat hij kent, dat wil zeggen zijn eigen idee, doch zulks gaat niet zonder tusschenkomst van het streefvermogen, dat aan het niet zijnde, dat wil zeggen, aan hetgeen niet het ware zijn is, moet verzaken en enkel naar het ware zijn streven.

Daaruit blijkt dat er voor Plato twee verschillende soorten van kennis zijn. De eene behelst het ware zijn, de andere slechts het schijnwezen of de afbeelding van de idee in de zinnelijke wereld. Deze laatste brengt ons tot de abstracte denkbeelden der dingen en tot de meening, dat wil zeggen, tot de kennis die wij meenen de echte te zijn, doch die er slechts een flauw afbeeldsel van is, aangezien de zinnelijke wereld, waaruit zij ontstaat, slechts een afbeeldsel is van de idee ; de eigenlijke kennis daarentegen brengt ons tot de rechtstreeksche aanschouwing van de Idee. Het is in die aanschouwing, in dit soort van extase, waarin alle

zinnelijke werkzaamheid in ons opgeschorst is, dat wij als 't ware identisch worden met de Idee, die in ons is, dat de Idee bezit neemt van onze zedelijke vermogens, die vermogens informeert en actueert, en wij bijgevolg worden hetgeen wij kennende of schouwende zijn.

In het licht van die gedachten zullen wij begrijpen, hoe volgens Athanasius' bewering de mensch goed is, doordat zijn kenvermogen op het goede gericht is, want, is de eindterminus van onze levenswerkzaamheid zoodanig, dat wij ons wezen, en niet alleen ons verstand vereenzelvigen met de idee van het goede, en bijgevolg goed zijn, dan is reeds de beweging naar dien terminus een zedelijk goed-worden.

Doch door de zonde hadden wij dit streven verloren, of liever de zonde is in den grond niets anders dan het tegenovergesteld streven. De verlossing moet dus dit streven in ons weer herstellen. En daarom moet ons eerst de kennis van God, die het goede is, teruggeschonken worden. « Indien God zich had doen kennen op louter geestelijke wijze dan hadden zich de menschen van Hem afgewend en waren Hem in de natuur en in het zinnelijke gaan zoeken. Daarom nam de menschlievende en gemeenschappelijke Redder een lichaam aan, verkeerde als mensch onder de menschen, trok de zinnen en de genegenheid aller menschen tot zich, opdat degenen, die in het zinnelijke God meenden te bezitten, de waarheid zouden inzien door hetgeen de Godmensch deed als mensch, en door Hem den Vader zouden kennen : Want, menschen als ze waren en alleen het menschelijke verstaande, moesten ze door

alles, waarop ze hun zin ook mochten zetten, gewonnen worden en de waarheid aanschouwen. Bewonderden zij de schepping, ze zouden zien dat deze den Heer erkende ; waren ze met de menschen ingenomen en hielden ze dezen voor Goden, zoo zouden ze door vergelijking van hun en zijn werken erkennen dat Hij alleen de Zoon Gods is, daar hun werken de zijne niet geleken. Wilden ze de dooden vereeren, door zijn verrijzenis zouden ze zien dat Hij alleen de Heer des doods is. Daarom dan verscheen Hij en werd mensch, stierf, verrees, en stelde alle menschenwerken in de schaduw, om de menschen los te maken van hetgeen hen altijd geboeid had en hun zijn waren Vader te leeren kennen. En daar de geest zich nu eenmaal tot het zinnelijke had gewend, wilde de Logos zich vernederen en in een lichaam te voorschijn treden, om als mensch dé menschen tot zich te verheffen, hun zinnen tot zich te trekken en degenen, die Hem als menschen zagen door zijn werken te overtuigen dat Hij niet enkel mensch maar God en Logos en de wijsheid Gods is. » [1])

Ook nog na zijn dood blijft Christus tegenover het menschdom die rol vervullen.

« Hij neigt de harten der menschen tot godsvrucht, zet ze aan tot de beoefening der deugd, onderricht hen over de onsterfelijkheid, ontsteekt in hen het verlangen der hemelsche goederen, verleent hun de kennis

1) Ἅπας γὰρ εἰς αἰσθητὰ πεσούσης τῆς διανοίας τῶν ἀνθρώπων, ὑπέβαλεν ἑαυτὸν διὰ σώματος φανῆναι ὁ Λόγος, ἵνα μετενέγκῃ εἰς ἑαυτὸν ὡς ἄνθρωπος τοὺς ἀνθρώπους, καὶ τὰς αἰσθήσεις αὐτῶν εἰς ἑαυτὸν ἀποκλίνῃ, καὶ λοιπὸν ἐκείνους ὡς ἄνθρωπον αὐτὸν ὁρῶντας, δι' ὧν ἐργαζεται ἔργων, πείσῃ μὴ εἶναι ἑαυτὸν ἄνθρωπον μόνον, ἀλλα καὶ Θεὸν καὶ Θεοῦ ἀληθινοῦ Λόγον καὶ σοφίαν.

De Incarn. XVI. P. G. XXV, 124.

zijns Vaders, sterkt hen tegen den dood, openbaart zich eindelijk aan allen en roeit het goddeloos bijgeloof uit. »[1])

Christus blijft altijd dezelfde.

« De schepselen daarentegen zijn veranderlijk van aard, en daarom hadden wij behoefte aan een onveranderlijk wezen, opdat de onwankelbare rechtvaardigheid van den Logos voor de menschen het Beeld en het Ideaal der deugd moge zijn. »[2])

Want niet alleen schenkt ons Christus wederom de ware kennis van God, doordat Hij de veruiterlijking en als 't ware de vermenschelijking is van het goddelijke. Hij doet meer : als God is Hij het Ideaal der Heiligheid en der volmaaktheid ; als mensch is Hij er de zichtbare verwezenlijking van, ons onophoudelijk door zijn voorbeeld tot navolging aansporend.

« Er bestaat geen volmaakter onderricht in de deugd dan dat de Heer ons geeft in zijn Persoon. Want bij Hem vindt men geduld in het verdragen van wederwaardigheden, menschlievendheid, goedheid, sterkte, ontferming, rechtvaardigheid, zoodat men geen enkele deugd mist, indien men het menschelijk leven des Heeren beschouwt. »[3])

---

1) ἕλκων εἰς εὐσέβειαν, πείθων εἰς ἀρετὴν διδάσκων περὶ ἀθανασίας, εἰς πόθον τῶν οὐρανίων ἐνάγων, ἀποκαλύπτων τὴν περὶ Πατρὸς γνῶσιν, τὴν κατὰ τοῦ θανάτου δύναμιν ἐμπνέων, ἑκαστῳ δεικνύων ἑαυτὸν, καὶ τὴν εἰδώλων ἀθεότητα καθαιρῶν· *De Incarn.* XXXI. P. G. XXV, 149.

2) Ἐπειδὴ γὰρ τῶν γενητῶν ἡ φύσις ἐστὶ τρεπτὴ· καὶ οἱ μὲν παρέβησαν, οἱ δὲ παρήκουσαν,... διὰ τοῦτο πάλιν ἀτρέπτου χρεία ἦν, ἵνα τὸ ἀμετάβλητον τῆς τοῦ Λόγου δικαιοσύνης ἔχωσιν εἰκόνα καὶ τύπον πρὸς ἀρετὴν οἱ ἄνθρωποι. *Contra Arian.* I, 51. P. G. XXVI, 117.

3) Τελειοτέραν δὲ καὶ εἰς ἀρετὴν διδασκαλίαν οὐκ ἄν τις εὕροι, ἧς ὁ Κύριος ἐτύπωσεν ἐν ἑαυτῷ. Εἴτε γὰρ ἀνεξικακίαν, εἴτε φιλανθρωπίαν, εἴτε ἀγαθότητα, εἴτε ἀνδρίαν, εἴτε ἐλεημοσύνην, εἴτε δικαιοσύνην, πάν-

« Onze Heer wilde den mensch het lijden leeren en daarom, was Hij geduldig toen Hij met smaad werd overladen ; en Hij dreigde niet toen Hij leed, maar Hij gaf zijn rug bloot voor de geeseling en Hij bood zijn wangen voor de kaakslagen, en Hij wendde zijn aangezicht niet af, toen men Hem bespuwde, en het was zelfs zijn verlangen ter dood gevoerd te worden, opdat wij in Hem het beeld der volmaaktheid en der onsterfelijkheid zouden aanschouwen, en ieder van ons zijn gedrag zou doen overeenstemmen met zulke voorbeelden. »[1])

Het ligt wel in Athanasius' bedoeling en gedachte aan te toonen dat Christus niet enkel zijn goddelijk leven mededeelt aan zijn geloovigen : Hij wil ook dat wij door persoonlijke medewerking dit goddelijk leven in ons zouden bewerkstelligen. Christus heeft het goddelijke onder menschelijken vorm ten toon gespreid om ons als voorbeeld te strekken, opdat ook wij op onze manier het goddelijke in ons menschelijk gedrag zouden navolgen en benaderen.

« Wij moeten niet alleen in zijn Beeld leven, maar ook een voorbeeld aan Hem nemen van hemelschen levenswandel. »

τα ἐν αὐτῷ τις εὑρήσει γενόμενα, ὥστε μηδὲν εἰς ἀρετὴν λείπειν τῷ κατανοοῦντι τὸν ἀνθρώπινον βίον τοῦτον.

Epistol. ad Marcel. 13. P. G. XXVII, 25.

1) Dominus quoque et Salvator noster Jesus-Christus pejora his mala sustinuit, ut suam hominibus patientiam demonstraret : cum percuteretur, tolerabat, cum injurie atticeretur, non referebat injuriam, cum pateretur, non irascebatur sed dorsum suum flagellis, genas alapis concedebat, faciem a sputis non avertebat, denique prout voluit, ad necem ductus est, ut nos in ipso virtutum omnium imaginem una cum immortalitate, teneamus.

Epist. heortasticae, X, 7 P. G. XXVI, 1401.

Niet dikwijls, doch als het pas gaf, heeft Athanasius het zedelijk uitzicht van de heilstaak in het licht gesteld. De verlossing is geen magische vergoddelijking door toevoer van het Goddelijk leven, tegenover 't welk de mensch zich lijdelijk mag verhouden. De mensch moet veel meer de inwerking van het goddelijk leven zich eigen maken door het zich persoonlijk inleven in de deugden van het goddelijk toonbeeld.

IX

HET HERSTEL VAN HET HEIL DOOR DEN ZOENDOOD VAN DEN GODMENSCH.

A. De beteekenis van Christus' dood in het heilsplan.

Was de dood de voornaamste reden van Christus' komst ? Of bereikt het heilswerk zijn toppunt in Christus' dood? In het 20e hoofdstuk van « de Incarnatione » komt een tekst voor, waarin klaar wordt betoogd dat de voornaamste reden van Christus' komst was : « dat allen sterven moesten. »[1])

Er wordt dus eigenlijk niet gezegd dat Christus gekomen was om te sterven, maar wel uitdrukkelijk dat de voornaamste reden van Christus' komst in het feit lag, dat wij allen moesten sterven. Christus is dus voornamelijk gekomen om ons te redden van den dood dien wij verdiend hadden.

« Want niet meer als veroordeelden sterven wij, maar als zullende uit den dooden opgewekt worden, verbeiden wij de algemeene verrijzenis, welke God ons

---

1) Θανάτου γὰρ ἦν χρεία, καὶ Θάνατον ὑπὲρ πάντων ἔδει γενέσθαι, ἵνα τὸ παρὰ πάντων ὀφειλόμενον γένηται.

De Incarn. 20. P. G. XXV, 132.

op zijn tijd zal schenken. Dit is dan ook de eerste reden, waarom de Verlosser mensch geworden is. »[1])

Daaruit volgt nog geenszins dat het einddoel waarop God geheel het heilswerk richtte, in den geest en de opvatting van Athanasius de dood was.

Inderdaad Athanasius behandelt zijn stof niet volgens de thans geldende theologische stelsels en met onze geijkte formuleeringen, maar de zin van den passus is deze : Hetgeen God, psychologisch (zouden wij zeggen in onze menschelijke taal) het meest bewoog om mensch te worden, was, dat wij ten doode gedoemd waren.

Van den dood van Christus is er dus eigenlijk nog geen sprake. Nu weten wij wel van elders dat God den dood van Christus eischte[2]), en Christus zelf onzen dood wilde sterven om ons vrij te maken van den dood. Doch daarmede is nog niet gezegd dat God geen andere objectieve doeleinden kon nastreven, waarbij de dood van Christus niets anders dan een voorwaarde blijkt te zijn. Zoo is het licht te begrijpen dat God, om ons deelachtig te maken aan zijn goddelijk leven, ons eerst wil vrijmaken van de belemmering voor die levensgemeenschap, namelijk van de straf des doods. [3])

---

1) οὐκέτι γὰρ νῦν ὡς κατακρινόμενοι ἀποθνήσκομεν, ἀλλ' ὡς ἐγειρόμενοι περιμένομεν τὴν κοινὴν πάντων ἀνάστασιν, ἣν καιροῖς ἰδίοις δείξει ὁ καὶ ταύτην ἐργασάμενος καὶ χαρισάμενος Θεός. Αἰτία μὲν δὴ πρώτη τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Σωτῆρος αὕτη.

De Incarn. X. P. G. XXV, 113. Cfr. *C. Arian. I*, 43.

2) ὅτε δὲ ἠθέλησεν ὁ Πατὴρ ὑπὲρ πάντων λύτρα δοθῆναι καὶ πᾶσι χαρίσασθαι... *C. Arian. II.* 7. G. P. XXVI 161

3) Τοῦτο φιλανθρώπως ποιῶν, ἵνα, ὡς μὲν πάντων ἀποθανόντων ἐν αὐτῷ λυθῇ ὁ κατὰ τῆς φθορᾶς τῶν ἀνθρώπων νόμος, ἅτε δὴ πληρωθείσης τῆς ἐξουσίας ἐν τῷ κυριακῷ σώματι, καὶ μηκέτι χώραν ἔχοντος

De psychologische beweegreden, die God aanzet om mensch te worden, wordt dan wel naar onze menschelijke denkwijze opgevat als de voornaamste, doch het ontologisch doeleinde ligt veel verder en hooger. Want indien God zich over ons erbarmt, omdat wij sterven moeten, en indien Hij, door zijn erbarmen gedreven, gelijk wordt aan ons, dan is wel zijn doel van ons tot het leven terug te voeren, en dit niet enkel door zijn eigen dood. Wij zijn tot die verklaring verplicht, des te meer daar Athanasius zelf elders bepaald zegt dat Christus eigenlijk gekomen is om ons te vergoddelijken.

Möhler maakt in zijn « Athanasius » een juiste opmerking, waar hij zegt dat al die doeleinden van Christus' komst door den kerkleeraar opgegeven, eigenlijk in zijn geest één geheel uitmaken. Feitelijk had Gods menschwording en leven en dood al de gevolgen, die soms als doeleinden worden opgegeven en die als zoodanig kunnen doorgaan, naargelang het gezichtspunt, waaruit men het heil beschouwt. Het is aan ons overgelaten die verschillende gezichtspunten en doeleinden te rangschikken naar hun ontologische verhouding en waarde, en wanneer een eerlijke tekstverklaring toelaat die rangschikking ook bij den schrijver te veronderstellen.

Een bewijs daarvoor vinden wij nog in andere teksten, waar Athanasius het doeleinde van Christus'

κατὰ τῶν ὁμοίων ἀνθρώπων· ὡς δὲ εἰς φθορὰν ἀναστρέψαντας τοὺς ἀνθρώπους πάλιν εἰς τὴν ἀφθαρσίαν ἐπιστρέψῃ, καὶ ζωοποιήσῃ τούτους ἀπὸ τοῦ Θανάτου, τῇ τοῦ σώματος ἰδιοποιήσει καὶ τῇ τῆς ἀναστάσεως χάριτι τὸν Θάνατον ἀπ' αὐτῶν ὡς καλάμην ἀπὸ πυρὸς ἐξαφανίζων.

De Incarn. 8. P. G. XXV, 109.

komst en de verhouding van zijn dood tot het heil op een stellige wijze uitdrukt. « Daarom is het Woord dat God was, vleesch geworden, om stervende in het vleesch door zijn kracht aan allen het leven terug te schenken. »[1])

Zelfs in zijn werk « de Incarnatione c. 34. » treffen wij dezelfde positieve gedachte aan, en geeft hij ze op als zijnde een verklaring van de H. Schrift.

« Want de H. Boeken schrikken er niet voor terug de reden van zijn dood op te geven, namelijk dat Hij hem ondergaan heeft niet om zich zelf, maar om aller onsterfelijkheid en heil. »[2])

Wij mogen dus wel besluiten : In het heilsplan was Christus' dood het middel, waardoor Hij ons aller schuld uitdelgde, want uit hoofde onzer natuurgemeenschap met Hem, stierven wij allen in Hem ; het was tevens de voorwaarde, die God gesteld had tot een verdere voortzetting van zijn heilsplan, namelijk tot onze vergoddelijking ; het was ook een persoonlijke verdienstelijke daad, waardoor Christus de hooge gaven der goddelijke levensgemeenschap verwerft niet voor het menschdom als ideëel wezen beschouwd, maar voor ieder van ons persoonlijk. Wij sterven in Hem niet enkel meer in dien zin dat wij als natuur in Hem inbegrepen zijn,maar wij sterven ook in Hem in dien

---

1) διὰ τοῦτο Θεὸς ὢν ὁ Λόγος γέγονε σὰρξ, ἵνα, Θανατωθεὶς σαρκὶ ζωοποιήσῃ πάντας τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει.

C. Arian. I 44. P. G. XXVI. 103.

2) καὶ γὰρ καὶ τὴν αἰτίαν τοῦ Θανάτου, ὅτι μὴ δι' ἑαυτὸν, ἀλλ' ὑπὲρ τῆς πάντων ἀθανασίας καὶ σωτηρίας ὑπομένει,...

De Incarn. 34. P. G. XXV, 153.

zin, dat wij als personen deelachtig worden aan de juridische waarde, die zijn dood heeft : zooals zijn dood een boetedood is, bij machte de schuld der zonde te vereffenen, zoo is onze dood niet enkel meer een ondergane straf, maar ook een zoenmiddel. Meer nog, door zijn dood verwerft Jezus Christus als Godmensch het middel om op ons persoonlijk over te dragen de gaven der onsterfelijkheid en onbederfelijkheid. Door den dood van Christus treedt dus de heilsœkonomie uit het gebied van het ideëele in het gebied van het reëele of het persoonlijke. — De ideëele deelneming verandert in persoonlijke deelachtigheid. Het metaphysische, universeele of cosmologische heil wordt nu ook persoonlijke reddingsmogelijkheid voor wie door persoonlijk streven zich in gemeenschap stelt met Christus. Doch hierover meer in het volgend artikel over den dood van Christus als zoenoffer.

B. De beteekenis van Christus' dood in het heilswerk.

Het begrip der onsterfelijkheid is geen statisch begrip bij Athanasius. Zoo merken wij in een vorig kapittel op. Er is een onsterfelijkheid voor het lichaam en die noemt hij gemeenlijk ἀφθαρσία, en een voor de ziel en deze heet hij ἀθανασία.

Doch voor de onsterfelijkheid der ziel geeft hij soms een natuurlijken grondslag aan,[1]) namelijk dat ze in zich zelf het beginsel van beweging heeft, meestal nochtans spreekt hij van den bovennatuurlijken grondslag der onsterfelijkheid. Van den eenen kant dus komt

1) *C. Gentes*, 33. bl. 120.

de onsterfelijkheid ons voor als het eenvoudig voortbestaan der ziel, van den anderen kant is dit voortbestaan een levensgemeenschap met God zelf.

Indien de begripsinhoud van de onsterfelijkheid zich naar omstandigheden wijzigt dan zal het ook zoo zijn voor den dood.

Verschillend voorwaar is de dood van het lichaam en de dood der ziel. Van een natuurlijken dood der ziel kan geen sprake zijn maar wel van een bovennatuurlijken. Er is namelijk een zedelijke dood, waardoor wij afvallen van de bovennatuurlijke onsterfelijkheid, het voortleven met God. En zooals dit leven onderhouden wordt door de beschouwing Gods, zoo zal de zedelijke dood intreden door den afkeer des geestes van God. In die afgekeerdheid van God bestaat de zonde en het zedelijk bederf. Door dit bederf keert de ziel terug naar het niet zijnde, zij heeft met andere woorden een neiging om louter te bestaan in de zinnelijke wereld en dit is voor haar een innerlijke wezenstegenstrijdigheid, want steeds blijft ze bestemd om een bovennatuurlijk leven te leiden.

Tegenover het ware zijn, tegenover het bestaan dat wij hebben in den Logos, en dat wij onderhouden door onze levende vereenzelviging met onze idee, door de beschouwing van God en den Logos is onze afgekeerdheid van God als het niet zijnde, het is een zedelijke, bovennatuurlijke dood, daar wij beroofd zijn van het beginsel van ons waar leven.

Ten opzichte van dien zedelijken dood is de lichamelijke dood als een noodzakelijk gevolg. En ziehier waarom. Beroofd als we zijn van het ware leven, van

het Verbum, keeren wij terug naar hetgeen we zijn door onzen oorsprong. Ziel en lichaam keeren terug naar het niet-zijn. Zooals voor de onstoffelijke en onvergankelijke ziel, het niet-zijn de scheiding is van het Verbum, zoo is voor het lichaam het niet-zijn de scheiding van zijn levensprinciep : De losmaking van de ziel en het verval tot stof.

De dood des lichaams is dus als de tegenhanger van den zielsdood, beide gehoorzamen aan dezelfde wet : het terugkeeren tot het niet-zijn, wanneer de mensch voor goed afgescheiden is van het ware levensprinciep.

Geen wonder dus dat bij Athanasius dikwijls onmerkbaar het eene begrip in het andere overgaat zonder dat men de reden van den overgang eigenlijk kan aanduiden.

Zooals er een zedelijke dood is voor elken mensch in 't bijzonder zoo is er een zedelijke dood van het gansche menschdom. Deze wordt nergens klaar en duidelijk omschreven, doch analogisch kunnen wij dien opvatten naar den geest van Athanasius. Het menschdom heeft volgens hem een ideëel bestaan in het Verbum. Dit ideëel menschdom of de Idee van het menschdom in den Logos kan niet afgescheiden worden van zijn levensbeginsel, den Logos zelf. Zooals het reëele menschdom nu in de wereld van tijd en ruimte tot het bestaan komt niet meer als Idee in het Verbum, maar als deelneming aan Hem, zoo ook zijn bovennatuurlijk leven. Doch dit is louter vrijgevigheid van God, een genade historisch gegeven aan het gansche menschdom in den persoon van Adam op voorwaarde van zijn getrouwheid. Valt Adam af, dan verbeurt het gansche

menschdom het effect van die vrijgevigheid Gods : de bovennatuurlijke deelneming (in vroeger uitgelegden zin). De zedelijke dood van het menschdom zal dan gelegen zijn in het feit, dat uit hoofde der afstamming van Adam in ons de bovennatuurlijke deelneming niet meer geactueerd is.

Die voorbemerkingen zullen ons toelaten de teksten te begrijpen, die betrekking hebben op den dood van Christus.

« Derhalve wordt Hij de eerstgeborene onder de dooden geheeten, niet wijl Hij het eerst van al is gestorven, want wij waren eerst dood, maar omdat Hij den dood voor ons ondergaan en verdelgd hebbende het eerst als mensch herleefde, daar Hij zijn lichaam voor ons van de dooden had verwekt. »[1])

Christus is niet de eerstgeborene, maar de eerst levende, omdat Hij de eerstverrijzende is uit de dooden en zijn verrijzenis de waarborg was der onze.

Wij waren eerst een zedelijken dood gestorven, dat wil zeggen dat het gansche menschdom beroofd was van de genade, en die zedelijke dood moest noodlottig den lichamelijken dood na zich slepen. Den lichamelijken dood stierven we dus in dien zin dat wij van 't begin af onder de macht van den dood lagen. Doch Christus ondergaat voor ons den lichamelijken dood en verdelgt hem door hem in zijn verrijzenis uit zijn gestorven lichaam uit te drijven.

---

1) Ὅθεν καὶ πρωτότοκος λέγεται πάλιν ἐκ τῶν νεκρῶν, οὐχ ὅτι πρῶτος ἡμῶν ἀπέθανε· προετεθνήκειμεν γὰρ ἡμεῖς· ἀλλ' ὅτι τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀναδεξάμενος Θάνατον, καὶ τοῦτον καταργήσας ἀνέστη πρῶτος, ὡς ἄνθρωπος. ὑπὲρ ἡμῶν ἀναστήσας τὸ ἑαυτοῦ σῶμα.
C. Arian. II, 61, P. G. XXVI, 277.

En door zijn lichamelijken dood verdelgt Hij ook onzen lichamelijken dood.

« Zeker, nu aller gemeenschappelijke Verlosser voor ons gestorven is, ondergaan wij, de getrouwen in Christus, niet meer zooals vroeger den dood krachtens de bedreiging der wet, want dit vonnis heeft een einde genomen, maar nu het verderf heeft opgehouden en verdwenen is in de genade der verrijzenis, worden wij slechts ontbonden ter oorzake van de sterfelijkheid des lichaams en voor zoo lang als God voor ieder heeft bepaald, opdat wij een des te heerlijker verrijzenis mogen verwerven. »[1])

Christus sterft voor ons, en Hij sterft onzen dood, maar om onzen dood te vernietigen.

« De Verlosser is niet gekomen om een einde te stellen aan zijn dood, maar aan den dood der menschen. Derhalve legde Hij het lichaam af, niet door zijn eigen dood, want daar Hij het leven is, had Hij geen eigen dood, maar Hij onderging den dood, Hem door menschen toegebracht, opdat Hij hem volkomen zou uitroeien, nadat Hij hem had aangerand. »[2])

---

1) Ἀμέλει τοῦ κοινοῦ πάντων Σωτῆρος ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμων, οὐκέτι νῦν ὥσπερ πάλαι κατὰ τὴν τοῦ νόμου ἀπειλὴν Θανάτῳ ἀποθνήσκομεν, οἱ ἐν Χριστῷ πιστοί (πέπανται γὰρ ἡ τοιαύτη καταδίκη)· ἀλλὰ τῆς φθορᾶς παυομένης καὶ ἀφανιζομένης ἐν τῇ τῆς ἀναστάσεως χάριτι, λοιπὸν κατὰ τὸ τοῦ σώματος θνητὸν διαλυόμεθα μόνον τῷ χρόνῳ, ὃν ἑκαστῳ ὁ Θεὸς ὥρισεν, ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τυχεῖν δυνηθῶμεν. *De Incarn.* 21. P. G. XXV, 132.

2) Καὶ ἄλλως δὲ οὐ τὸν ἑαυτοῦ Θάνατον, ἀλλὰ τὸν τῶν ἀνθρώπων ἦλθε τελειῶσαι ὁ Σωτὴρ· ὅθεν οὐκ ἰδίῳ Θανάτῳ (οὐκ εἶχε γὰρ ζωὴ ὤν) ἀπετίθετο τὸ σῶμα, ἀλλὰ τὸν παρὰ τῶν ἀνθρώπων ἐδέχετο, ἵνα καὶ τοῦτον ἐν τῷ ἑαυτοῦ σώματι προσελθόντα τέλειν ἐξαφανίσῃ. *De Incarn.* 22. P. G. XXV, 136.

Die « mors propria » wordt elders verklaard.

« Was de dood en 's lichaams uitgang geschied door de uitwijking der Godheid, dan zou Hij zijn eigen dood gestorven zijn en niet den onze. Daar het nu het heengaan der ziel is geweest, wordt gezegd dat Hij onzen dood heeft aanvaard, dat wil zeggen dat Hij onze ontbinding heeft ondergaan zooals onze geboorte. »[1])

Christus had noch in zijn menschelijke noch zooals van zelf spreekt, in zijn goddelijke natuur een kiem van ontaarding of bederf. Er was dus geen soort van dood, die Hem eigen was, zelfs niet in zijn menschelijke natuur.

« De menschen sterven wel is waar uit zwakheid, want daarom gaan ze dood in den tijd, omdat ze het niet lang uithouden. »

« Maar de Heer is niet zwak, Hij is Gods macht en Gods Woord en het leven zelf. Doch omdat Hij het leven was en Gods Woord, en wijl het noodig was voor allen den dood te ondergaan, sterkte Hij voor zoover Hij leven en kracht was, het lichaam in zich : voor zoover de dood moest ondergaan worden, vond Hij er aanleiding toe, niet uit zich zelf, maar door anderen om zijn offer te voltrekken.» [2])

---

1) Εἰ γὰρ κατὰ μετάστασιν θεότητος ὁ Θάνατος γέγονε καὶ ἡ τοῦ σώματος νέκρωσις, ἴδιον ἄρα Θάνατον ἀπέθανε, καὶ οὐ τὸν ἡμέτερον, εἰ δὲ ψυχῆς ἀποχώρησις γέγονε, διὰ τοῦτο εἴρηται, ὅτι τὸν ἡμέτερον ἀνεδέξατο Θάνατον, τουτέστι τῆς καθ' ἡμᾶς διαλύσεως ἀνασχόμενος, ὥσπερ καὶ γεννήσεως. *C. Apoll. I*, 18. P. G. XXVI, 1125.

2) Ὅτι ὁ συμβαίνων τοῖς ἀνθρώποις Θάνατος κατὰ ἀσθένειαν τῆς αὐτῶν φύσεως αὐτοῖς παραγίνεται· οὐ δυνάμενοι γὰρ ἐπὶ πολὺ διαμένειν, τῷ χρόνῳ διαλύονται... Ὁ δὲ Κύριος οὐκ ἀσθενὴς, ἀλλὰ Θεοῦ δύναμις, καὶ Θεοῦ Λόγος, ἐστὶ, καὶ αὐτοζωή... Ἐπειδὴ δὲ καὶ ζωὴ

Om wille der vereeniging met het Verbum was dus de dood aan zijn menschelijke natuur niet eigen. Zij was boven de sterfelijkheid verheven. In dien zin ontzegt Athanasius hier aan Christus een eigen dood.[1])

Doch in den tekst C. Apoll. I 18 zien wij dat Christus vanwege zijn vereeniging der twee naturen een eigen dood zou kunnen sterven, namelijk door het verhuizen der Godheid. Doch die dood is uitgesloten, omdat deze geen zin heeft in het plan der verlossing. Hij sterft een dood, die eigen is aan onze natuur, namelijk door het scheiden van de ziel uit het lichaam.

Daar die dood Hem niet eigen is, is het begrijpelijk en gevoegelijk, dat de dood Hem van buiten af en door den mensch zelf gewelddadig toegebracht worde. Want geen andere dood is overeen te brengen met Zijn waardigheid noch almacht.

Maar aangezien Hij onzen dood moest delgen, is het begrijpelijk dat Hij een dood stierf eigen aan onze natuur.

Christus sterft onzen dood vooral in dien zin dat Hij, geen eigen dood kunnende ondergaan, en geen dood kunnende sterven, die Hem ten goede kwam, Hij den dood sterft, dien wij sterven moesten en wier gevolgen ons worden aangerekend ; Christus delgt namelijk door onzen eigen dood ons aller schuld.

ἦν καὶ Θεοῦ Λόγος, καὶ ἔδει τὸν ὑπὲρ πάντων γενέσθαι Θάνατον· διὰ τοῦτο ὡς μὲν ζωὴ καὶ δύναμις ὢν συνίσχεν ἐν αὐτῷ τὸ σῶμα ὡς δὲ ὀφείλοντος γενέσθαι τοῦ Θανάτου, οὐχ ἑαυτῷ, ἀλλὰ παρ' ἑτέρων ἐλάμβανε τὴν πρόφασιν τοῦ τελειῶσαι τὴν Θυσίαν.

De Incarn. 21. P. G. XXV, 134.

1) cfr. supra de *Incarn.* 22. bl. 209.

Klaar en duidelijk treedt hier aan het licht de juridische vertegenwoordiging en de overdracht van Christus' verdienste op ons aller persoon. In den volgenden tekst zien wij den overgang van de metaphysische inbegrepenheid naar de juridische plaatsvervanging, alsook hoe de eerste tot grondslag dient voor deze laatste.

« Een dubbel wonder werd hierin voltrokken : aller dood werd in 's Heeren lichaam volvoerd en het bederf des doods werd uitgeroeid om wille van de vereeniging met het Woord. Want er was behoefte aan een dood en de dood moest door allen ondergaan worden, opdat aller schuld gedelgd zou worden. »[1])

Het Woord nam een lichaam aan, dat Hij als het Zijne voor allen kon slachtofferen. »[2])

Wijl Hij als Verbum onze menschelijke natuur in zich bevatte, sterft Hij in zijn menschheid ons aller natuureigen dood en wijl Hij den dood sterft in een lichaam dat het Zijne is, kan Hij er vrij over beschikken, en het gevolg van zijn dood, de uitdelging der schuld, op ons aller persoon overdragen.

Die verklaringen vinden wij bevestigd in den tekst C. Arian. I. 41. « Er wordt gezegd dat Hij om ons en voor ons verheven is, opdat, zooals wij allen door Zijn dood in Christus gestorven zijn, wij ook in Christus worden

---

1) Καὶ συνέβαινεν ἀμφότερα ἐν ταὐτῷ γενέσθαι παραδόξως· ὅτι τε ὁ πάντων Θάνατος ἐν τῷ κυριακῷ σώματι ἐπληροῦτο καὶ ὁ Θάνατος καὶ ἡ φθορὰ διὰ τὸν συνόντα Λόγον ἐξηφανίζετο· Θανάτου γὰρ ἦν χρεία καὶ Θάνατον ὑπὲρ πάντων ἔδει γενέσθαι, ἵνα τὸ παρὰ παντων ὀφειλόμενον γενήται. *De Incarn.* 20. P. G. XXV, 133.

2) ἔλαβεν ἑαυτῷ σῶμα τὸ δυνάμενον ἀποθανεῖν, ἵνα, ὡς ἴδιον ἀντὶ πάντων αὐτὸ προσενέγκῃ... Ibid.

verheven, als wij namelijk van de dooden opgewekt, ten hemel zullen stijgen. » cfr. Incar. 8 geheel het hoofdstuk. [1])

Naast de strekking om Christus voor te stellen als drager en bezitter van het algemeen menschelijke openbaart zich hier ontegenzeggelijk wederom de andere : Christus wordt hier nogmaals voorgesteld als de persoonlijke plaatsvervanger van alle enkelingen persoonlijk.

« Omdat allen aan het verderf des doods onderworpen waren, leverde Hij zich over aan den dood, en droeg Hij Zijn lichaam op aan zijn Vader, en dit met een dubbele bedoeling, ten eerste : opdat de wet des bederfs geschorst werd, daar de Heer ze in zijn lichaam zou volbrengen (en allen in Hem zouden sterven), alsook om de menschen, die ten verderve gingen, wederom onverderfelijk te maken.[2])

De schorsing der wet van den dood is een juridisch gevolg, en de menschen worden van die wet ontheven door een juridische deelneming aan de verdiensten en

---

1) καὶ ὑπέμεινε δι' ἡμᾶς ὡς ἄνθρωπος ἐν τῇ ἑαυτοῦ σαρκὶ τὸν Θάνατον, ἵν' οὕτως ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν διὰ τοῦ Θανάτου προσενέγκῃ τῷ Πατρὶ· διὰ τοῦτο καὶ ὡς ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν λέγεται ὑπερυψοῦσθαι, ἵν' ὥσπερ τῷ Θανάτῳ αὐτοῦ πάντες ἡμεῖς ἀπεθάνομεν ἐν Χριστῷ, οὕτως ἐν αὐτῷ τῷ Χριστῷ πάλιν ἡμεῖς ὑπερυψωθῶμεν ἔκτε τῶν νεκρῶν ἐγειρόμενοι, καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνερχόμενοι...

Contra Arian. I. 41. P. G. XXVI, 96. *cfr. de Incarn.* 8.

2) διὰ τὸ πάντας ὑπευθύνους εἶναι τῇ τοῦ Θανάτου φθορᾷ ἀντὶ πάντων αὐτὸ θανάτῳ παραδιδοὺς προσῆγε τῷ Πατρὶ, καὶ τοῦτο φιλανθρώπως ποιῶν, ἵνα, ὡς μὲν πάντων ἀποθανόντων ἐν αὐτῷ, λυθῇ ὁ κατὰ τῆς φθορᾶς τῶν ἀνθρώπων νόμος, ἅτε δὴ πληρωθείσης τῆς ἐξουσίας ἐν τῷ κυριακῷ σώματι, καὶ μηκέτι χώραν ἔχοντος κατὰ τῶν ὁμοίων ἀνθρώπων·

De Incarn. 8. P. G. XXV, 109.

de uitwerksels van Christus' dood : daarentegen is het terugschenken der onverderfelijkheid een natuurgave, die ons gewordt door natuurdeelname met Christus.

De juridische overdracht van verdiensten heeft als grondslag de juridische overdracht van onze straf op het hoofd van Christus. Athanasius bewijst dit in een verklaring op den tekst « maledictus qui pendet in ligno. »

« Daarom heeft de Heer dien aard van dood (kruisdood) ondergaan, omdat geen andere ons van nutte kon zijn. »

Want, zoo Hij is gekomen om den vloek te dragen, waartoe wij vervallen waren, hoe zou Hij anders een gevloekte geworden zijn, tenzij door den dood der vervloeking op zich te nemen, en deze is de kruisdood ; want er staat geschreven : « Gevloekt Hij die hangt aan 't kruis. »[1])

De dood van Christus kon ons dus niet baten, tenzij eerst de straf, die wij verdiend hadden, op Hem overging. Dan eerst kan de verdienste van zijn dood op ons overgaan.

C. De dood van Christus als zoenoffer.

Athanasius wordt er door zijn polemiek zelden toe gebracht om over den dood van Christus te spreken als offer. Ongetwijfeld krijgt men bij hem niet den

---

1) ὅτι οὐκ ἄλλως ἢ οὕτως ἡμῖν συνέφερε,... Εἰ γὰρ τὴν καθ' ἡμῶν γενομένην κατάραν ἦλθεν αὐτὸς βαστάσαι, πῶς ἂν ἄλλως ἐγένετο κατάρα, εἰ μὴ τὸν ἐπὶ κατάρᾳ γένομενον Θάνατον ἐδέξατο· Ἔστι δὲ οὗτος ὁ σταυρός· οὕτω γὰρ καὶ γέγραπται· Ἐπικατάρατος ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.

De Incarn. 25. P. G. XXV, 139.

indruk dat de dood van Christus als zoenoffer voor hem hetzelfde dogmatische belang had als voor ons. De teksten, die men er over te lezen krijgt, zijn verklaringen op kapittel II en III van den brief aan de Hebreëers. C. Arian II. 7. en II. 9. alsook Incarn. 8. [1])

« Wanneer werd Hij uitgezonden, tenzij als Hij ons vleesch aannam ; wanneer werd Hij tot hoogepriester van ons geloof, tenzij als Hij zich voor ons offerde, zijn lichaam uit den dood deed verrijzen en nu zelf tot zijn vader opvoert en opdraagt degenen, die door het geloof tot Hem komen...

Toen zijn Vader wilde dat voor allen de losprijs zou gegeven worden, en over allen genade zou komen, toen nam Hij zelf vleesch aan... opdat Hij, een offer aan zich hebbende zich zelf, als hoogepriester, aan zijn Vader zou opdragen, en ons allen door zijn eigen bloed van de zonden zou reinigen en van de dooden doen opstaan ».

---

1) Πότε οὖν ἀπεστάλη, ἢ ὁπηνίκα τὴν ἡμετέραν ἐνεδύσατο σάρκα; Πότε δὲ ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν γέγονεν, ἢ ὅτε, προσενέγκας ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν τὸ σῶμα, καὶ νῦν αὐτὸς τοὺς προσερχομένους αὐτοῦ τῇ πιστει προσάγει καὶ προσφέρει τῷ Πατρὶ, λυτρούμενος πάντας, καὶ ὑπὲρ πάντων ἱλασκόμενος τὰ πρὸς τὸν Θεόν;

. . . . . .

Οὕτω τοίνυν καὶ ὁ Κύριος ἐν ἀρχῇ μὲν ἦν ὁ Λόγος· καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος· ὅτε δὲ ἠθέλησεν ὁ Πατὴρ ὑπερ πάντων λύτρα δοθῆναι, καὶ πᾶσι χαρίσασθαι, τότε δὴ ὁ Λόγος ὡς Ἀαρὼν τὸν ποδήρη, οὕτως αὐτὸς ἔλαβε τὴν ἀπὸ γῆς σάρκα, Μαρίαν ἀντὶ τῆς ἀνεργάστον γῆς ἐσχηκὼς μητέρα τοῦ σώματος, ἵνα ἔχων τὸ προσφερόμενον αὐτὸς, ὡς ἀρχιερεὺς, ἑαυτὸν προσενέγκῃ τῷ Πατρὶ, καὶ τῷ ἰδίῳ αἵματι πάντας ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν καθαρίσῃ, καὶ ἀπὸ τῶν νεκρῶν ἀναστήσῃ.

C. Arian. II. 7. P. G. XXVI, 160.

Cfr. etiam contra Arian. II, 9. en De Incarn. 8.

Bevreemdend en eenigszins stoorend op 't eerste gezicht, komen ons die teksten voor, alsof ze buiten Athanasius' systeem stonden. Het is alsof hij de traditioneele leer der Schriftuur, volgens welke Christus voor ons persoonlijk gestorven is, niet had kunnen onderbrengen in zijn systeem, ofwel als had hij zijn theorie der participatio niet ten einde toe doorgedacht. En nochtans, naar men zou meenen, zou dit niet zoo lastig geweest zijn.

Het laat zich denken dat op de volgende wijze de theorie der participatio doorgevoerd wordt. Daar Christus sterft in plaats van allen, en daar wij als natuur in Hem sterven, om wille van onze ideëele inbegrepenheid in den Logos, zijn wij ook allen met Hem medeofferaars.

Doch had Athanasius zulks uitgewerkt dan zou hij zich dubbel vergrepen hebben. Dan had hij zich ten eerste schuldig gemaakt aan begripsverwarring : hij zou namelijk onze ideëele deelachtigheid verward hebben met onze persoonlijke deelachtigheid. Want als offeraars konden wij slechts deel hebben met Hem in zooverre wij personen zijn, en als personen zijn wij wel inbegrepen in den Logos, maar toch van Hem verscheiden. Ten tweede zou Hij zich schuldig gemaakt hebben aan dwaling, want als personen, konden wij geen natuurdeelneming hebben, en daarenboven konden wij niet deelachtig worden aan bovennatuurlijke verdienstelijkheid, want noch als personen noch als natuur zijn wij bij machte iets bovennatuurlijks te *verdienen.*

Had hij dus zijn deelnemingstheorie doorgevoerd,

dan zou ze hier schipbreuk geleden hebben. Doch Athanasius heeft dit niet gedaan. En hierin moeten wij zijn geestesscherpte en juistheid bewonderen.

Deze vinding brengt er ons nogmaals toe te besluiten dat in den geest van Athanasius het metaphysische gezichtspunt der heilsekonomie het juridische niet uitsluit. Het eene veronderstelt het andere als noodzakelijken ondergrond. Indien Hij dus als zijn grieksche voorgangers de metaphysische theorie op den voorgrond laat treden en de ander in de schaduw schijnt te stellen, dan is zulks te wijten aan de vereischten der polemiek en niet aan gebrek aan doorzicht of begripsdiepte. De methaphysische theorie van onze samenhoorigheid met Christus door natuurdeelneming en de theorie der juridische vertegenwoordiging of verdienstendeelneming sluiten elkander niet uit, maar ze kunnen elkander niet vervangen. Zij bieden beide een werkelijk en objectief gezichtspunt op Christus' heilstaak. — Ziehier waarom. Een daad heeft namelijk een dubbel uitzicht. Zij kan beschouwd worden als uitgaande van den persoon, en onder dat opzicht wordt zij hem toegerekend als een verdienste, zij kan ook beschouwd worden als uitgaande van de natuur, en als zoodanig heeft zij een innerlijk gehalte, een inhoud.

Men kan dan ook deelachtig zijn aan een daad op tweeërlei wijze. Men kan deelachtig zijn aan de natuur van den steller der daad en zoo kan men in zijn natuur verhoogd, verheven en veredeld worden, door deelneming aan een hoogere natuur.

Men kan deelachtig zijn aan de toekenning van de

daad des stellers en zoo wordt men deelachtig aan zijn verdiensten. Doch zulks kan niet gebeuren tenzij door de vrijgewilde overdracht van des stellers verdienste, want men kan niet deelachtig zijn aan zijn persoon. Als persoon is men immers onmededeelbaar. Want persoon is men, in zooverre men in zich beperkt is en van het andere afgezonderd. Wij zijn persoon in zoover wij niet in deelname zijn met anderen. Dit belet niet dat ook onze persoonlijkheid een deelneming is aan de persoonlijkheid van den Logos. Want persoonlijkheid zegt tevens in zich besloten zijn en van al het andere onderscheiden. Wij zijn dus ook van den Logos onderscheiden, omdat wij deelname hebben aan zijn onderscheidenheid tegenover den Vader.

Als we dit nu toepassen op den dood van Christus, dan kunnen we dezen beschouwen als een lijdelijkheid van de natuur. Doch in zooverre de dood lijdelijk is kunnen wij door hem geen gemeenschap hebben met Christus' menschheid ; zij is geen daad, dus gaat ze niet uit van de natuur maar wordt door de natuur ondergaan.

Om te kunnen spreken van deelneming moeten wij het aanvaarden des doods beschouwen. En die positieve bereidwilligheid om den dood te ondergaan kan beschouwd worden als natuurdaad en als persoonsdaad. Doch ook aan die bereidwilligheid kunnen wij geen deel hebben, want die ligt in den menschelijken wil van Christus, en aan den menschelijken wil van Christus hebben wij geen natuurdeelname. Deze hebben wij slechts in ideëelen zin met het Verbum. Daar het menschdom als natuur ideëel inbegrepen is in de

natuur van het Verbum, zoo willigt ook zij door den wil van het Verbum den dood der menschheid van Christus in, en in dien ideëelen zin mocht Athanasius zeggen dat wij allen in Christus sterven. Door den wil van het Verbum stemde de ideëele menschheid er in toe ten onder te gaan in de reëele menschheid van Christus. Doch de dood van Christus kan ook beschouwd worden als persoonsdaad. Maar het eigenaardige is dat Christus' menschheid geen persoon is, en dat bijgevolg de dood aan haar niet kan noch mag toegeschreven of toegerekend worden. Want het persoonlijke van een daad ligt juist hierin dat zij gesteld wordt door iemand, die toerekenbaar is, die ze zich toeëigent en er aanspraak op maakt, en dat juist komt toe en kan alleen toekomen aan den Persoon van het Verbum. Als persoonsdaad beschouwd, is dus de dood van Christus niets anders dan de bereidvaardigheid, waarmede het Verbum als toerekenbaar wezen de scheiding van ziel en lichaam inwilligt, en daarop aanspraak maakt. De Godmensch beschikt echter over een goddelijken en een menschelijken wil, en met beide aanvaardt Hij den dood, doch in verschillenden zin : met zijn menschelijken wil aanvaardt Hij hem als straf voor de zonden van het menschdom, in zijn goddelijken wil daarentegen aanvaardt Hij hem als vergelding voor den Hem aangedanen smaad. De dood van Christus kan dus eigenlijk slechts toegeschreven worden aan den Persoon van het Verbum uit hoofde van zijn menschelijken wil, want het is de menschelijke wil, die de onmiddellijke werkdadige oorzaak is van de inwilliging des doods. — Het was die bereidvaardige

inwilliging van den dood, die de Logos van alle eeuwigheid aanvaard had om de beleediging der zonde van den mensch uit te wisschen. Het lag in Gods raadsbesluit dat de dood de straf zou zijn van de zonde, doch ook dat de Logos den mensch zou redden. God vergde dan dat de Logos zou sterven om den mensch te verlossen ; aldus zouden beide raadsbesluiten in vervulling treden : de zonde zou gestraft worden door den dood, en meteen zou toch de mensch van den dood gered worden. Door den Logos zouden de raadsbesluiten ten uitvoer gebracht worden. Van alle eeuwigheid aanvaardde Hij mensch te worden, en in zijn menschelijken wil aan den Vader de hulde te brengen zijner onderdanigheid, zijn leven ten beste te geven als vergelding voor de zonde en als redmiddel van het menschdom. Die hulde van opperste liefde bracht Hij zijn Vader toen Hij stierf aan het kruis, en in die opperste hulde ligt de waarde van zijn offerdood. Nu zal juist die hoedanigheid van offerande, welke den dood van Christus zou kenschetsen, ons verplichten dien dood te beschouwen uit het oogpunt van zijn streng persoonlijk karakter. Een offer immers is een streng persoonlijke daad. Welke nu ook de wetenschappelijke bepaling moge zijn van het offer, het is steeds een hulde gebracht aan iemand, dien men vereeren wil. Doch hulde en eer veronderstelt steeds een persoon handelend als persoon, want hulde en erkenning veronderstellen een geestelijk wezen, dat in zijn hulde zich zelf onderscheidt van een ander geestelijk wezen, en het is juist in die onderscheidenheid dat de persoonlijkheid

gelegen is. Een offer is dus wel de daad van een persoon handelend als zoodanig.

Doch nog uit een ander oogpunt, dat in meer onmiddellijk verband staat met ons onderwerp, is men genoodzaakt den dood van Christus te beschouwen louter als persoonsdaad. Het offer is namelijk een verdienstelijke daad, en de verdienste kan slechts toegerekend worden aan den persoon. Want de persoonlijkheid is de grondslag der toerekenbaarheid en bijgevolg der verdienste.

De heilsœkonomie zelf, die haar toppunt moest bereiken in den dood van Christus aan God opgedragen als offer, dwingt er ons dus toe ten langen laatste de opperste daad van het menschgeworden Woord te beschouwen niet meer als een natuurdaad, waaraan wij deelneming konden hebben door onze natuurgemeenschap, maar als een persoonsdaad, die dus alle natuurgemeenschap voorbijstreeft. En het is een verdienste van Athanasius hier zijn theorie der natuurdeelname niet meer te hebben toegepast. — Hij heeft de theorie der juridische deelneming niet uitgewerkt ; doch de woorden, die hij gebruikt, als hij komt te spreken over Christus' dood, geven duidelijk te kennen, dat hij een klaar inzicht had in het begrip der juridische vertegenwoordiging.

Ook heeft hij niet den samenhang en het noodzakelijk verband der twee theoriën aangetoond, doch het is reeds een verdienste niet te hebben gefaald in het bezigen der begrippen, en de elementen te hebben neergelegd, die ons toelaten de theorie der verlossing volledig op te stellen.

Christus' heilswerk culmineert dus in een daad, die noodzakelijk moet beschouwd worden onder haar persoonsuitzicht : de offerdood. Van natuurdeelneming, zooals wij die vroeger hebben leeren kennen, kan dus hier geen sprake meer zijn. Want, wanneer men den offeraar formeel beschouwt, komt zijn natuur eigenlijk niet meer in rekening. Daarmee wordt wel rekening gehouden, als het geldt de betrekkelijke waarde van het offer te schatten, doch de eenvoudige toerekenbaarheid van zijn offer heeft zijn grond enkel en alleen in zijn persoonlijkheid ; dat het een oneindige waarde heeft, is te danken aan zijn goddelijke natuur. En daar zijn persoonlijkheid onvervreemdbaar en onmededeelbaar is, zoo kan ons de toerekenbaarheid van zijn offer niet medegedeeld worden door onze deelneming aan zijn natuur ; zij moet ons bijgevolg medegedeeld worden van buiten af, dat wil zeggen door zijn vrijen wil, en door de goedgunstigheid van dengene, aan wien Hij offert, van God den Vader. God de Vader heeft gewild dat de Logos, zijn Zoon, mensch geworden en gestorven zijnde als zoenoffer, de verdienste van zijn dood zou mededeelen aan de menschen, die met Hem in gemeenschap leven.

Daarin ligt de heilsgenade.

Misschien zou de vraag in den geest kunnen oprijzen : hoe het mogelijk is dat een goddelijke Persoon verdiensten zou verwerven. Verdienste veronderstelt immers ondergeschiktheid, in zeker opzicht ten minste, tegenover dengene, wien men een dienst bewijst, want de verdienste, die iemand ten goede komt, moet hem een

goed[1]) aanbrengen, dat hem ontbrak, en waarover de belooner beschikte. Nu zou men zich al licht afvragen : welk goed den goddelijken Persoon van den Logos wel ontbreken mocht, en wat Hij wel voor zich verdienen kon. — Er valt te onderscheiden—tusschen het formeele en het materieele in de verdienste. Inderdaad voor zich persoonlijk kon Christus niets verdienen, maar wel kon Hij zich in zijn menschelijke natuur verdienstelijk maken ; doch zooals wij hierboven zeiden, daarin ligt juist de heilsgenade, dat de verdiensten van Christus' offerdood niet zijn persoon werden toegerekend, maar ieder van hen, die met Christus in gemeenschap zijn. Eérst en vooral toch komen de vruchten van dit offer ten goede aan de menschheid van Christus zelf, niet echter in dien zin dat de verdiensten van den offerdood haar toegerekend werden, want zij was geen persoon ; doch om wille van haar vereeniging met den Persoon van het Verbum wordt zij deelachtig aan de goddelijke eer, die den Logos zelf toekomt : want « Hem werd een naam gegeven, die is boven alle namen. »

Het formeele der verdienste of het zich verdienstelijk maken kon niet op den mensch overgaan, maar wel het materieele of het verdiende. Christus kon zijn

---

1) Duidelijkheidshalve spreken wij van de verdienste als van een uiterlijk goed. Het is duidelijk dat de zedelijke verdienste tevens in den verdienende een innerlijke goedheid veronderstelt. 't Is die innerlijke goedheid die eigenlijk de verdienstelijkheid uitmaakt. — Het is ook duidelijk dat de verdienste ons door Christus medegedeeld zijn eigen bovennatuurlijk leven is, en 't is dat goddelijk leven dat onze innerlijke waarde uitmaakt, waardoor wij ons verder bovennatuurlijk vermogen verdienstelijk te maken.

verdienstelijkheid niet onteigenen, maar wat Hij door zijn verdienstelijkheid verwierf, kon Hij ons overlaten, alsof wij het verdiend hadden.

Hier doet zich evenwel een andere moeilijkheid voor. Moest die toeeigening der verdiensten van Christus, niet altijd een uiterlijke blijven ? zouden de gaven, die Christus ons verdiende, wel ooit het innerlijke van ons wezen raken ; wel konden ze ons door een louter conventioneele toerekening als heilig en deugdzaam doen doorgaan, doch niet ons heilig maken in den grond van ons wezen.

Daarmede komen wij juist tot het raakpunt, waarin de juridische theorie en die der natuurdeelname samentreffen. Was het enkel door de juridische overdracht geweest van zijn verdiensten, dat Christus ons heiligt, dit is : ons Gode welgevallig maakt, dan bleef die moeilijkheid onopgelost. Doch nu weten wij, en het was de groote verdienste der grieksche kerkelijke schijvers, en niet het minst van Athanasius, dat zij reeds te hunnen tijde dit uitzicht van het heil in het licht hebben gesteld : innerlijk worden wij geheiligd en wel ten gevolge van onze ontologische deelname aan den Godmensch. In zijn menschwording immers vergoddelijkte en heiligde Hij zijn menschheid, en ook de menschelijke natuur als ideëel wezen : doch om wille van zijn verdiensten in den zoendood kan de innerlijke natuurvergoddelijking nu ook een persoonlijke worden, en ons als een persoonlijke worden toegeeigend.

De innerlijkheid der heiliging hebben we dus te danken aan onze natuurdeelneming aan den menschgeworden Logos, haar persoonlijkheid daarentegen en

haar eigenmaking aan de overdracht van Christus' verdienste op elken mensch afzonderlijk.

Kortom, Christus' dood had als uitwerksel eerst en vooral de uitdelging van de schuld der zonde, en dientengevolge het herstel van onze verhouding tot God. Immers, de beleediging God aangedaan door de zonde was een onoverkomelijk beletsel voor Diens heilswerking; de majesteitsschennis en de op den hals gehaalde schuld moesten eerst vereffend worden, alvorens het menschwordende leven van den Logos zijn krachtigen invloed van heiliging en vergoddelijking kon uitoefenen. Doch, door den zoendood van Christus wordt dat beletsel uit den weg geruimd. Nu kan Gods verheffende werking zich vrij doen gelden. Nu kunnen de vruchten en gevolgen van de menschwording of de vereeniging der Godheid met de menschheid ons persoonlijk worden toegeeigend, dus niet meer op een ideëele maar op een concrete wijze.

Aldus worden wij tot een verdere gevolgtrekking gebracht, want niet alleen de dood van Christus was verdienstelijk, maar al zijn menschelijke handelingen waren het insgelijks. En is eenmaal de heilswerking van het ideëele tot het concrete of van het algemeene tot het persoonlijke door de verdienste van Christus' dood overgegaan, dan kunnen alle levensdaden ons als persoonlijke toegeeigend worden.

Geheel het leven van Christus wordt nu een vergoddelijkend, niet enkel meer om wille der deelneming van onze ideëele natuur aan zijn natuur, maar ook wijl deze natuurdeelneming een persoonlijke wordt door onze juridische deelneming aan de verdiensten aller levens-

daden van Christus. Want ook deze kan men beschouwen als Persoonsdaden en als natuurdaden. Als natuurdaden veredelen en vergoddelijken ze de natuur in ons, als verdienstelijke persoonsdaden eigenen zij ons die vergoddelijking toe. Om dit door een voorbeeld op te helderen, zullen wij die begrippen toepassen op Christus' doopsel. Christus vernedert zich en begeeft zich met de zondaars naar den Jordaan om door Joannes gedoopt te worden. Christus handelt dus door zijn menschelijke natuur als mensch en in de Idee der natuur zijn wij allen inbegrepen, doch Christus verdient als Persoon en door de persoonlijke verdienste op ons over te dragen wordt de daad, die wij in Hem ideëel medestelden, op ons persoonlijk toepasselijk. Zoo is het met alle handelingen van Christus. De menschwording van Christus is een voortdurende en als natuurdaad laat zij dus een voortdurende ideëele natuurdeelneming toe ; doch ook de daden van den menschgeworden Logos zijn voortdurende verdiensten, en daarom zijn ze voor juridische overdracht of voor persoonlijke deelneming vatbaar.

De heilsœkonomie en het heilswerk van Christus zijn dus niet volkomen te verklaren tenzij men de twee gezichtspunten, de natuurdeelname en de juridische overdracht synthetiseere, [1]) en mijns erachtens heeft

---

1) Rivière durft zulks niet klaar genoeg uitspreken.

Si l'on a bien saisi le caractère propre de cette spéculation mystico-théologique, il devient facile d'en apprécier la valeur. Ce n'est pas ici le lieu de la discuter en elle-même et d'examiner si son LEIT MOTIV, cette idée de divinisation, que caresse volontiers certaine philosophie moderne, est autre chose qu'une vague poésie. Par rapport au problème qui nous occupe, cette théorie de la restauration surnaturelle ne fait qu'esquisser les principes généraux et comme les

Athanasius dat ingezien, want al zijn teksten, waar hij spreekt van onze verheffing, veredeling, vergoddelijking door en in Christus, kunnen verklaard worden in dien dubbelen zin van natuurdeelname en juridische persoonsaanrekening.

---

grandes lignes du salut ; elle n'en épuise pas la réalité totale, telle qu'elle est fournie par les données mêmes de la révélation. Elle ne donnerait du péché qu'une notion insuffisante, puisqu'on y envisage ses effets destructeurs plutôt que son essence propre; elle laisserait de côté la valeur rédemptrice de la croix. Aussi bien n'est elle qu'un cadre, où ne s'enferme pas toute la pensée des Pères sur la Rédemption. Saint Athanase fait entrer la mort du Sauveur comme un élément au cœur même de sa synthèse : de même que la vie du Verbe incarné vient nous rendre la vie, sa mort lui paraît nécessaire pour expier notre mort.

. . . . . .

..on doit dire que la prétendue théorie d'une rédemption mystique ou physique, dont l'Incarnation ferait tous les frais, n'existe pas à proprement parler chez les Pères. Ce qui a donné lieu d'en parler, c'est un système général du salut, parfaitement vrai dans son fonds et non moins compatible avec le dogme traditionnel de la mort rédemptrice mais qui, par son ampleur même, pouvait avoir et eut parfois l'inconvénient d'accorder au mystère de la croix un moindre relief ou une place trop restreinte, et par là de donner le change à des historiens tendancieux, prompts à transformer en déviation doctrinale un simple déficit théologique.

RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption* ; bl. 88 en 89.

BESLUIT.

Het ligt niet in de bedoeling noch in het bestek van dit werk een eigen theorie over het heilswerk van Christus op te stellen en breed en lang uiteen te zetten. Het was er ons enkel om te doen de opvatting van een der roemrijkste en rechtgeloovigste onder de Grieksche Kerkvaders over het heilswerk te onderzoeken, en in het helderste licht te stellen. Misschien heeft deze studie er toe bijgedragen de volledige en diepzinnige verklaring van dit gewichtig dogma opnieuw te ontdekken, of ten minste wederom in eere en in voege te brengen. De gezichtspunten der ontologische natuurdeelneming en der juridische vertegenwoordiging, de metaphysische en de juridische theorie zijn dus noch tegenstrijdig, noch heterogeen. Zij beschouwen beide een objectieven kant van de heilstaak. Zij zijn beide onontbeerlijk, zoodat het ons niet vrij staat ofwel de eene of de andere te aanvaarden. Zij doordringen elkaar even innig als in een concreet mensch de persoonlijkheid geheel de natuur doordringt. Wel kunnen ze van elkander onderscheiden worden, en in de gegevens van het heilswerk vinden wij wel aanleiding om ze uiteen te houden ; de twee uiteinden zelfs van geheel de heilstaak van Christus moeten noodzakelijk, het eene door de natuurdeelneming, het andere door de juridische aanrekening verklaard worden. Inderdaad de theorie der natuurdeelneming heeft haar eigenlijke en

uitsluitende toepassing in de menschwording. In dit geheim immers wordt de menschelijke natuur deelachtig aan de goddelijke en met Haar vereenigd. Die vereeniging is geen verdienste, want Christus kon niet verdienen dan door zijn menschelijke natuur en ratione prius moest Hij zich dus vereenigen, alvorens zich in die vereeniging verdienstelijk te kunnen maken.

Anderzijds was het offer van Christus' dood het hoogtepunt, waarop de natuurdeelneming moest overgaan in verdienstdeelneming, omdat men, zooals reeds hierboven werd gezegd, in den offeraar enkel de persoonlijkheid of den drager der verdienste beschouwt. In de menschwording beschouwt men de vereeniging der naturen in één persoon, in het zoenoffer daarentegen beschouwt men de verdeeling en toepassing van persoonlijke verdiensten op verschillende personen. Men is wel de twee theoriën tegenover elkander gaan stellen toen men de twee logische momenten van menschwording en dood als afzonderlijke en historische gescheiden momenten ging beschouwen. Misschien ook is men de juridische theorie meer gaan belichten, toen men eenmaal dieper was doorgedrongen in het begrip der persoonlijkheid en der persoonlijke deelneming aan de genade, en de juridische theorie werd overheerschend, naar gelang de platonische leer der deelneming werd opgegeven. Zeker is het dat de afzonderlijke en uitsluitende beschouwing der juridische theorie de protestanten heeft vergemakkelijkt de rechtvaardiging van den mensch enkel als een uiterlijke op te vatten, en in onze heiliging niets anders te erkennen dan de willekeurige onverklaarbare overdracht van onze zonden

op Christus en van zijne verdiensten op ons.[1]) In de Katholieke Kerk daarentegen, alhoewel de theorie der deelneming in ongenade en vergetelheid was gevallen, bleven er toch genoeg gegevens der overlevering over om onze natuurgemeenschap met Christus vast te stellen en haar op te vatten als de grondslag van onze innerlijke rechtvaardiging.

Het uitsluitend huldigen der juridische vertegenwoordiging ook moest de protestanten er toe brengen de sakramentsidee te loochenen, die enkel kan gegrondvest worden door de natuurdeelneming van den christen met Christus. Hoe was het immers begrijpelijk te maken dat op het stellen van een zichtbaar teeken er

---

1) Die Anselmische Satisfaktionstheorie wurde von Thomas von Aquino im Katholicismus zur Geltung gebracht und von der Reformation zur grundlage der protestantischen Dogmatik erhoben; in letsterer wird jedoch entsprechend den inzwischen getretenen Umwandlungen des Rechtsbewusstseins, der Privatrechtliche Charakter eines die Ehrenbeleidigung annulierenden Wergeldes in die Kriminalrechtliche Vorstellung einer von der Gerechtigkeit geforderten Strafabbussung umgewandelt... Alles spitzt sich hier auf den Konflikt zwischen dem Zorn oder der Strafgerechtigkeit Gottes und seiner Liebe zu, den Gott aus eigener Macht zu Lösen unfähig ist, und der dadurch gelöst wird, dass der für seine Person dem Gesetze nicht unterworfene Gottmensch sich freiwillig der Strafe des Gesetzes für fremde Schuld unterwirft und durch seinen thätigen Gehorsam den unvollkommenen Gehorsam der Menschen ersetzt.

E. v. HARTMANN, *Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie*, bl. 9.

Mais tu le comprendras véritablement si tu crois que cette personne très pure et très innocente t'a été donnée par le Père pour être pontife et Sauveur, ou plutôt pour être ton esclave, qui se dépouillant de son innocence et de sa sainteté, revêt ta personne pécheresse, porte ton péché, ta mort et ta malédiction, devient pour toi victime et maudit afin de te délivrer de la malédiction de la Loi.

LUTHER, *Opera*, 4. bl. 78. Uitgave van Iena.

een goddelijk leven in de ziel zou worden ontwikkeld. Is het echter eenmaal duidelijk geworden, dat Christus een altijd drijvende kracht van bovennatuurlijk leven blijft, waaruit voortaan in verhoogde scheppingskracht alle leven ontspruit, en waaraan alle menschen niet enkel het bestaan maar ook nog een kiem van bovennatuurlijk leven ontleenen ; dan kan men ook tot het besef komen, dat Christus die bestemming tot het goddelijk leven en zulks nog wel in werkelijken toevoer van goddelijk leven doet overgaan, op een uitwendig teeken, door een vertegenwoordiger gesteld.

Men begrijpt dat de uitwendige ceremonie het noodzakelijk teeken is in een zichtbare Kerk, waarvan de leden zich onderling moeten herkennen.

Men begrijpt hoe in den bedienaar van het sakrament, die moet handelen met de bedoeling om te doen wat Christus wil, het Christus zelf is die handelt. Want de bedienaar handelt niet als persoon, aangezien hij niet door zijn verdienste het uitwerksel van het sakrament vermag te bewerkstelligen ; hij handelt als werktuig, als natuur, en als natuur is hij ideëel inbegrepen in Christus zelf. Door zijn concrete reëele handeling doet hij dus niets anders dan de ideëel altijd werkende bovennatuurlijke scheppingskracht van den Logos-mensch toepassen op een concreten persoon. De transcendente bovennatuurlijke scheppingskracht van den Godmensch daalt dus door de concrete natuurhandeling van een minister sacramenti af in de concrete reëele wereld op een concreet persoon.

De bovennatuurlijke scheppingskracht van den Logos-mensch werkt dus in en door een uitwendig tee-

ken een bovennatuurlijke deelneming uit aan zijn goddelijk leven.

Dat is wel de Idee van het sakrament, dat zijn uitwerksel heeft ex opere operato, en deze wordt slechts verstaanbaar door een juist inzicht in onze ontologische deelname aan den Godmensch.

Nogmaals : het ligt niet in ons bestek hier een theorie op te zetten over het sakrament.

Het was ons genoeg aangetoond te hebben dat het heilsplan noch in zijn ontwerp noch in zijn uitwerking noch in zijn voltooiing volkomen kan verklaard en begrepen worden, tenzij door de synthese van natuurdeelname en juridische vertegenwoordiging, waarvan wij bij St. Athanasius zoo rijke elementen mochten ontdekken.

Turnhout (België). Etablissements Brepols, N. V.

GTU Library
BR65.A47 C7 G
Cremers, Victor/De verlossingside bij At
3 2400 00036 8492

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U. S. A.

BR
65
A47C7
LC Coll

Cremers, Victor
De verlossingside bij
Athanasius den Grotte.

BR
65
A47C7

LC Coll.